أو جاء فى مقابله –يقول مارتن وارنر Martin Warner فى كتابه "الحب والذات فى مأدبة أفلاطون" : " من المستحيل أن تتفق ديوتيما مع هاملن فى رأى كهذا. إذ أن هدف ديوتيما فى حديثها عن الحب هو تحليل ما الذى يمكن أن يتبقى من الوجود البشرى على مر الزمان، وتتوصل إلى أن الذى يتبقى من الشخص هو صفاته ... وذلك لأن ديوتيما تؤمن بأن الوجود المتصل المستمر للكائن الحى هو أن تحل صفات أخرى عليه تشبه ما قد فنى من صفاته ... ومن هنا يمكننا القول بأننا نُخلد فى أبنائنا وفيما نخلفه من أفكار."

وليست هذه عملية غريبة على أولئك الذين درسوا النظريات المشهورة عن الهوية الفردية. فعندما نتأمل مفهوماً عن "الهوية الفردية" كالذى يقدمه أفلاطون فى فيدون (115c) وثياتيتوس (154b- 157c) وفى ألقبيادس الأولى (129b- 130) وأقصد به القول بوجود شئ ما جوهرى لدىَّ هو "الأنا" وأعنى به كياناً يقف خلف جميع الصفات والسمات العرضية المتغيرة التى أبدو بها. وعلى هذا الأساس يمكننا إيضاح لمَ كنتُ "أنا" الآن نفس الشخصية التى كُنتها فى الصغر، حقاً قد أصاب التطور كل صفة وسمة بإمكانى ردها إلى ذاتى الصغيرة الطفلة الآن، لكن هذا لا يعنى على الإطلاق أننى صرت شخصاً مختلفاً عن ذاتى الطفلة الصغيرة بنفس الدرجة التى أكون مختلفاً بها عن شقيقتى مثلاً. صحيح بالطبع أن لىَّ الآن شخصية مختلفة عن تلك التى تمتعتُ بها عندما كنت طفلاً، ولكن هذا الاختلاف ليس هو نفسه الاختلاف بين شخصيتين مختلفتين من البشر.

إذا كنا بهذا الشكل نساوى بين جملة "يصبح الشخص نفسه" وبين جملة "يظل جزء من الكائن الحى باقياً على قيد الحياة" يصبح من الواجب

طرح السؤال التالى والذى من المحتمل أن ديوتيما كانت سوف تشاركنا فى طرحه: هل عندما أصبح خالداً تظل "ذاتى" الفردية هذه حية بشكل كامل حتى لو ترتب على هذا الخلود موت جسدى الأصلى أم لا؟؟ وكانت إجابة ديوتيما على هذا السؤال بالإيجاب. وإن كانت سوف توصى هنا بضرورة التفريق بين أن نصبح خالدين، وبين أن يكون لدينا برهان على الخلود. المرء يصبح خالداً فى نظر ديوتيما لأنه أنجب نسلاً من نفسه، وليس لأن جزءاً منى [كنفسى أو روحى أو جسدى] خالد. إذ يتحقق خلودى عندما تظل نفسى -بعد فناء جسدى- حية من خلال إعادة تولد خصائصها وسماتها فى أحبائى. فإذا كان الأمر كذلك، فإننا -كما يذكر فرنر- عندما نتحدث عن الفرد البشرى، لا نصف جوهراً باطنياً فيه، بل نصف منظومة من الصفات المتشابهة والمتواصلة المستمرة بشكل أبدى عبر الزمان. نصف الصفات الذهنية والجسدية المتغيرة التى تتحدث عنها ديوتيما، مما يدفعنا إلى طرح السؤال التالى : لماذا يجب علينا عندما نكون بصدد تقديم مفهوم جوهرى عن "الفرد" أن نبرز بعضاً فقط من هذه الصفات المتشابهة والمتصلة ونغفل بعضها الآخر؟ ومن ثم يتعين علينا أن نأخذ مفهوم ديوتيما عن الهوية الفردية مأخذ الجد، فمن وجهة نظرها لا توجد أى ذات باطنية ميتافيزيقية." بل الشخص هو مجموعة من الصفات والسمات، ولا شك أن هذا يتيح لنا قبول التعديلات التى أدخلتها ديوتيما على مفهوم "الخلود" وقبول فكرتها عن الحب بوصفه صفة من الصفات الخاصة ... " فإذا لم يكن هناك ما يعبر عن الهوية الفردية سوى هذه الصفات، فإننا فى حب شخص ما نحب صفاته أو (بعضها على الأقل). ولكن لئن كان الأمر كذلك -لأصبح مناسباً أن نسأل عن قيمة هذه السمات ...!!

وعليه يصبح مشروعاً أيضاً المطالبة بضرورة أن يكون حبنا متناسباً مع ا

الصفات التي نحبها، وأن علينا أن نحب تلك الصفات الجديرة بالحب أينما كانت. ولن يمكن للمرء الذى يسير فى طريق ديوتيما وتفسيرها للحب أن ينأى بنفسه عن التوغل فى طريق اللاشخصية، علاوة على ذلك لو كان النوع الأسمى من الحب الذى تبديه نحوالأخرين من هذه الشاكلة، يصبح الحب المقصود بالحديث هنا إما ذلك الحب المنصرف إلى الصفات ذات القيمة، وإما ذلك الحب العذرى المنقطع للتأمل بشكل كامل [كما يكاد يتحقق هذا فى المرحلة الأخيرة فى رحلة ديوتيما الروحية].

ب ـ الخلود ومذهب التذكر :

يربط أفلاطون –نظريته فى خلود النفس بتصوره لتذكر المثل. وأعظم الأمثلة شهرة على ذلك ما قام به سقراط من تجربة مع الفتى العبد فى محاورة (منيون) وجعله يتذكر فيها قوانين الهندسة، التى تعلمتها نفسه فى حياة سابقة لها من قبل. ويرسخ أفلاطون هذا الربط أكثر بين نظريته فى خلود النفس وبين نظرية تذكر المثل فى محاورة "فيدون" و "فايدروس" فى حين الأمر على عكس ذلك لدى ديوتيما. فالنفس ليدها ليست عاجزة فحسب عن التذكر من هذا النوع الموصوف بواسطة أفلاطون [بل هى على العكس تنسى] بل أنها ليست خالدة على الإطلاق. حقاً بامكان الإنسان أن يصل إلى الخلود فى نظر ديوتيما، ولكن هذا الخلود من نوع شديد الاختلاف عن ذلك القائم لدى أفلاطون. ويمكن القول أن النفس لا تصل لدى ديوتيما إلى الخلود على الإطلاق، لقد كان الخلود لديها بمعنى مجازى فقط وليس بمعنى ميتافيزيقى.

جـ- الخلود وتناسخ الأرواح :

إذا كانت ديوتيما تؤكد على أن رغبة الإنسان فى الخلود قد تدفعه إلى أن يكافح من أجل إنجاب ذرية تشبهه. فإنها تؤكد فى الوقت ذاته أن هذه الذرية دائماً ما تكون نسلاً بشرياً. ولا يمكن أن تصبح على الإطلاق ذرية حيوانية. وبالتالى فإن نفس الإنسان التى تنقصها الفضيلة اللازمة لكى تنجب ذرية بشرية من ذاتها لا تسلك طريق إنسان أفلاطون الشرير فتصبح مجسدة فى جسد إمرأة أو حيوان. علاوة على ذلك فليست ديوتيما مهتمة بأصول النفس الإنسانية، وإنما نجد فى الصورة التى ترسمها ديوتيما للنفس أن البشر يطورون صفاتاً معينة فى نفوسهم فتصبح بعد ذلك سماتاً مميزة لهم كأفراد. فإذا أراد إنسان ما بعد ذلك أن يخلد نفسه فما عليه -فى رأى ديوتيما- سوى أن يجسد فى شخص إنسان آخر [المحبوب عندها] تلك الصفات المركبة التى كانت قد أصبحت مميزة لنفسه من قبل. ما يتم للنفس لدى ديوتيما هو تجديد لها، أما لدى أفلاطون فيتم نسخها، وإذا كانت النفس خالدة ومتناسخة لدى أفلاطون، فإن النفس لدى ديوتيما مختلفة عنها إلى حد عظيم- أنها ليست خالدة ولا أبدية. إذ لو حدث وفشلت أنت فى إنجاب ذرية من نفسك، فإن الشئ المفترض ضمناً فى هذه الحالة هو تلاشى واختفاء نفسك من الوجود تماماً فى اللحظة التى عندها يموت جسمك، ومن ثم تخفق النفس فى الوصول إلى الخلود، كما لا يتم تناسخ النفس لدى ديوتيما. فهى لدى المحب فريدة من الناحية الميتافيزيقية [إن لم تكن كذلك أيضاً لدى المحبوب] إذ المحب يترقى بالمجموع النوعى من الصفات المميزة له كإنسان، ثم يعيد بعثها من جديد فى نفس الشخص الذى يحبه. ولا يوجد أى دليل على أن ديوتيما قد شاركت

أفلاطون فى اعتقاده بأن نفس الإنسان التى يتم تناسخها مرة جديدة هى نفس إنسان آخر أو نفس حيوان آخر متوفى. ولهذا السبب تترتب على مفهوم ديوتيما للنفس عدة نتائج منصفة للمرأة : فلا يمكن لدى ديوتيما أن تفسر نفس إمرأة على أنها نفس منسوخة على الإطلاق أو نفس أعيد بعثها من جديد من نفس رجل شرير. ورغم أن ديوتيما لم تبحث مسألة إعادة تولد صفات المحب الرجل فى نفس المحبوبة (الأنثى) فلا يوجد شئ فى نظريتها فى الخلود يستبعد هذا. وإن كانت مع ذلك قد افترضت أن عملية التولد واعادته هذه بين الذكر وبين الأنثى قاصرة فحسب على إعادة توليد الصفات الجسمية فحسب. ولم تبحث ديوتيما مسألة ما إذا كانت عملية إعادة التولد الأنثوى ممكنة للنفس أم لا.

٣- استقلال الحب عن العقل :

يصور أفلاطون فى "الجمهورية" سقراط فى صورة المؤمن بأن الحب ما كان يمكن أن يتجه إلى الخير ما لم يقده العقل والروح الحماسية إلى هذه الوجهة. وذلك لأن طبيعة الحب لدى سقراط أنه إشتهاء المحب الشديد إلى المحبوب، بشكل يشبه تماما اشتهاء العطشان الشديد إلى الماء. وما لدى العطشان من اشتهاء هو اشتهاء لشرب الأبسط، وليس لشرب الأجود. وفى "فايدروس" صور سقراط الحب بنفس ما صوره به فى "الجمهورية" إنه "جيشان للعاطفة" يجعل المحب يتذكر بقوة مثال الجمال تذكرا لا يمكن إكتسابه إلا إذا "أرشدت المحب العناصر السامية القائمة فى عقله إلى ما للحياة الفلسفية من طابع منظم".

فى حين نجد الأمر على خلاف ذلك فى "المأدبة". ففى الحديث الذى يروى فيه سقراط حوار ديوتيما معه -نجد العقل خاضعاً لسلطان غريزة الحب eros. إذ لهذه الغريزة (غريزة حب الخلود، أو حب إعادة التوليد) وجود مستقل عن العقل فى رأى ديوتيما. وما يؤديه العقل فيها هو فقط تسهيل عملية الوصول إلى أهداف الحب، حيث يساعد العقل المحب على أن يحيا الحياة الغرامية على خير وجه. وبهذا يمكننا التمييز بين موقف ديوتيما وبين الموقف السقراطى الوارد فى "الجمهورية". فبينما يساعد الحب فى هذا الموقف الأخير المحبوب على أن يحيا حياة التفلسف وبذلك يتمكن من المرور بتجربة تذكر مثال الجمال، نجد ديوتيما تذهب فى موقفها إلى أن غاية الحب تتحدد بواسطة غريزة باطنية، بواسطة نزوع طبيعى فطرى، أى لا يحتاج من العقل أن يساعده فى تحديد وإختيار هدفه. حقاً من الممكن أن يستغل المحب عقله من أجل بلوغ الخلود، ولكن على عكس الحب لدى أفلاطون، إذ لا يستغل المحب العقل من أجل بلوغ مرتبة التعقل الكامل (الحكمة)، معرفة الحقيقة، أو معرفة مثال الجمال. وإنما يُستعمل لدى ديوتيما لبلوغ هدف هو إنجاب نسلٍ من النفس، وليس التعقل نفسه.

٤ ـ الخلاصة :

عرضت فى الجزء السالف من الفصل سمات فلسفة ديوتيما المختلفة. وهى سمات مختلفة اختلافاً بارزاً -بل ومتنافرة أحياناً- مع العديد من المواقف الأفلاطونية و/أو السقراطية المشهورة. فلم يكن مفهومها عن ال مثالاً أفلاطونياً. بل كان مفهوماً عن خير أنانى، وذلك لأن خير الإنسان يتمثل فى عملية بلوغ الخلود بواسطة إعادة تولد ذات المرء من جد

فكرة الجميل. بل وحتى فكرة الجميل هذه ليست فكرة أفلاطونية، بل فكرة مأخوذة من عالم المظاهر الخارجية، وليس من عالم المثل الأفلاطونية.

كما يختلف مفهوم ديوتيما عن الخلود اختلافاً عظيماً عن المفهوم الذى قدمه أفلاطون على لسان سقراط، فليست النفس فى ذاتها خالدة لدى ديوتيما، رغم أنه بامكان المرء الوصول إلى شئ أقرب إلى النوع الحقيقى من الخلود الوارد فى محاورات منيون وفايدروس، وفيدون وتيماوس [وفى مواضع أخرى] وذلك بولادة نسلٍ من النفس. ويؤدى هذا الوضع بديوتيما إلى أن تتخذ مفهوماً عن الهوية الفردية يختلف عن مفهوم أفلاطون تماماً" فبينما تقدم "فيدون" وكذلك "ثياتيتوس" و "القبيادس الأولى" نظرية أفلاطون الذاهبة إلى أن هناك شيئاً جوهرياً ثابتاً فينا هو "الأنا" التى هى أكثر من مجرد الجماع الكامل لصفات المرء وسماته الخاصة، نجد لدى ديوتيما نظرية عن "الهوية الفردية" تتشابه بعض جوانبها مع تلك التى قدمها ديريك بارفيت Derek Parfit فى العصر الحديث. فلا وجود لدى ديوتيما فى الفرد لأى شئ أكثر من مجموع صفاته وبالتالى لن أضحى خالداً ومستمراً فى "الوجود" إلا بمقدار ما يظل من صفاتى باقياً بعدى، ولن تبقى صفاتى بعدى إلا إذا أنجبت نسلاً من نفسى. كما أن موقف ديوتيما حول آراء أفلاطون فى التناسخ والتذكر -موقف معارض طالما أن النفس لديها ليست خالدة. وربما كان هذا هو ما يجعل مفهومها أكثر إنصافاً -من ناحية النفس- للمرأة. فالنفس كائن فريد فى كل عاشق وبالتالى فلا يمكن أن تكون نفس المرأة آتية بالمعنى الأفلاطونى من نفس منسوخة لرجل سابق عليها ناقص الفضيلة. كما أن نفس المرأة ليست نفساً شريرة منسوخة فى طريقها لأن تصبح نفساً لحيوان.

وفيما يخص علاقة الحب بالعقل نجد مفهوم ديوتيما عن الحب مختلفاً أيضاً عن مفهوم الحب لدى أفلاطون. حيث تجعل ديوتيما العقل خاضعاً لغريزة الحب وجبروتها، فلا الحب لديها بحاجة إلى العقل لكى يعين هذا الحب هدفه ويختاره، ولا يحتاجه كذلك من أجل العقل لذاته. كما تخالف ديوتيما أفلاطون كذلك فى العديد من المفاهيم والتصورات المحورية لديه: كمفهوم الخير، والخلود، ونظرية "الهوية الشخصية" ومذهبه فى المثل، ومفهوم تناسخ الأرواح لديه، ووظيفة العقل ... الخ. وإذا كان البعض يرون أن هذا ليس دليلاً على وجود ديوتيما المستقل، وذلك لأن دارس أفلاطون عادة ما يجد إختلافات وتباينات فى فكر أفلاطون حول المسألة الواحدة من محاورة إلى أخرى. فإننا حتى وإن كنا نسلم بذلك -فإننا نسألهم : إين يمكننا أن نجد مثل هذه التباينات العظيمة والصريحة فيما يتعلق بمفاهيم جوهرية هامة -كالحب، الخلود، الهوية الشخصية- بين واحدة فقط من المحاورات من ناحية وبين كل أو معظم المحاورات الأخرى الباقية من الناحية الأخرى؟؟ ولما كانت ديوتيما تختلف اختلافاً كبيراً مع أفلاطون -فى العديد من المسائل- فإن هذا يضع القائلين بأن ديوتيما وهم من إيداع أفلاطون وليست شخصية تاريخية حقيقية فى مأزق. ولنبحث الآن مصداقية هذه الدعوى التقليدية الشائعة.

ب- ديوتيما شخصية وهمية :

لا يمكن بحث وجود ديوتيما التاريخى بحثاً وافياً بمعزل عن سياق حديثها فى محاورة "المأدبة". فقد سبق أن درسنا بعضاً من أفكارها، وقابلنا بين هذه الأفكار وبين مواقف أفلاطون المعلنة فى محاوراته الأخرى. أما فى

هذا الجزء فإننى أود بحث بعض من الحجج التى تقدم لتأييد الاعتقاد بأن ديوتيما لم تكن شخصية حقيقية. وطالما لا يمكن الإكتفاء بالبرهنة على وجود ديوتيما التاريخى، إذ فى هذه الحالة لن ننجو من الطعن فى موقفنا، فإننا سوف نبحث الحجج التى تنكر وجودها، وتلك التى تثبته وتؤيده. ثم نحدد بعد ذلك أى الكفتين أرجح فى رأينا.

فيما يتعلق بأبرز الحجج المؤكدة على أن ديوتيما شخصية خرافية، إبتكرها أفلاطون لتنطق بالآراء التى يضعها سقراط على لسانها فهى:

[أ] ليس من طبيعة شخصية أفلاطون إفساح دور رئيسى -كذلك الذى يفسحه لديوتيما- فى محاوراته لإمرأة. فالدور الذى تقوم به أسبازيا فى محاورة منيكسنيوس ليس دوراً رئيسياً. أن أفلاطون بهذا المسلك يود أن يضفى لمسة نسائية Feminizing فحسب على الفلسفة.

[ب] لا يمكن أخذ كلام سقراط من أنه تعلم على يد إمرأة مأخذ الجد. إنه ساخر فى كلامه. والحقيقة أن آراء ديوتيما هى نفسها آراء سقراط فى الأصل.

[جـ] يجب النظر إلى "المأدبة" على أنها نموذج لمواهب أفلاطون الأدبية بوصفه روائياً، ومن ثم فموقف ديوتيما موقف مختلق. اختلقه الروائى واختفى وراءه ليتحدث من خلاله بأفكاره هو الحقيقية، أو أفكار شخصية سقراط التى ابتكرها.

[د] لا نجد أى ذكر آخر لديوتيما على الإطلاق فى أى مصدر من المصادر القديمة، غير ذلك الذى يرد فى "المأدبة".

أ ـ القول بأن أفلاطون يحاول إضفاء لمسة نسائية على الفلسفة :

من الغريب بالتأكيد –إن لم يكن من المستبعد– أن يصف أفلاطون إمرأة بوصف فيلسوفة. فباستثناء ديوتيما وأسبازيا لم تظهر النساء كفلاسفة فى المحاورات الأفلاطونية، هذا رغم إشتهار كل من لاسيثينا المانتينية واكسوثيا الفيللية بأنهما كانتا تلميذتين لأفلاطون. ومن ثم فإن ديوتيما فى "المأدبة" تمثل محاولة من قبل أفلاطون لتأنيث الفلسفة. يشتمل هذا القول على العديد من المزاعم : منها الزعم القائل إن ديوتيما (وأسبازيا) تجسدان "السمات النسائية للفلسفة". حيث يصف روسين ديوتيما وأسبازيا بأنهما تجسدان "الجانب الهام والأساسى لسيادة السلام فى الحياة الدينية والسياسية، وأعنى به جانب المهارات التى تقوم بها النساء كرعاية الأطفال، سياسية أمور المنزل، الحياكة، وما شابه ذلك." ويعامل روسين كل من ديوتيما وأسبازيا كامرأتين تحملان صفاتٍ رجولية؛ إيماناً منه بأن أفلاطون قد تعمد أن يخلع عليهما هذه الصفات الرجولية ليجعل القارئ يفطن إلى أن ما ورد لديه من وصف لهما بأنهما فيلسوفتان وصف مضلل بشكل متعمد. الأكثر من ذلك أن ديوتيما كإمرأة تُهاجم فى المحاورة. حيث تصور فيها بصورة الشخص الذى لا يعتنق نزعة الجنسية المثلية Homosexuality كنتاج مترتب على بحث فلسفى عن الجمال، وإنما شخص توجهه الجنسى توجه غامض، لأن براعته الفلسفية وقوته الروحية براعة غير نسائية بكل ما فى الكلمة من معنى. "يقدم أفلاطون لنا بدلاً من الرجل المتخنث (أجاثون) مثالاً لإمرأة مترجلة، تهيمن على

سقراط وتفضل نسل النفس على نسل الجسد، وتتطلع إلى أن تحقق لنفسها رؤية شمولية. "

ب ـ القول بالتهكم السقراطي :

يرى أصحاب هذا الرأى أنه لو كان من المتعذر اعتبار ديوتيما شخصية خرافية من ابتكار أفلاطون، فمن المحتمل أنها من إبداع سقراط. ووفقاً لهذا الرأى يجب علينا فهم ظهور ديوتيما على أنهم مثال آخر للتهكم السقراطى الشهير. أما وصف سقراط لها بأنها كاهنة، وذكره لها فى سياق التنبؤ بوباء الطاعون الذى كان سينزل بأثينا بعد عشر سنوات فيجب أخذه على أنه حيلة من جانب سقراط لتبدو فى صورة الشخصية الحقيقية بنفس الحيلة التى حاول بها أيضاً تصوير أقوال أسبازيا فى محاورة منيكسنيوس. ويؤكد هذا الرأى القائل "بالتهكم السقراطى" على ضرورة تمحيص آراء ديوتيما إذ سوف يوضح لنا هذا التمحيص أن ديوتيما لم تكن فى الحقيقة بالصورة التى تقدمها بها هذه الآراء. إنها فى الحقيقة آراء نُسجت من خيوط مأخوذة من الغزل السقراطى. وحسب هذا البرهان فإن سقراط هنا متهكم عظيم، يستغل ديوتيما ليقدم من خلالها مجموعة من الآراء التى كان يعتنقها هو عن الحب أيام الشباب، وقدمها فى صورة الكاهنة ليضفى نوعاً من القوة على آرائه يوم كان شاباً: وتلك حيلة أتاحت لسقراط الكهل أن يبدل من آرائه فى طبيعة الحب العذرى وفى الوقت نفسه أبقى على سماحته ووداعته المعهودتين تجاه آرائه المبكرة. لأنه يعزوها إلى شخص آخر غيره.

لو صدقنا مقولة "التهكم السقراطى" فيجب علينا أن نحدد إلى من ترجع الآراء المنسوبة لديوتيما. فإذا كانت هذه الآراء لا تعبر عن آراء

ديوتيما الحقيقية فمن يكون صاحبها إذن؟؟ من الإجابات المحتملة عن هذا السؤال: أنها آراء أفلاطون، أو آراء سقراط ، أو آراء سقراط التاريخى (بإعتبار أن محاورات أفلاطون تعبير عن آراء سقراط التاريخى الحقيقية) – كلها إجابات غير مقنعة مع أنها أكثر الإجابات شيوعاً، نظراً لما يوجد بين البرهان (أ) والبرهان (ب) من صور تعارض سوف تتم مناقشتها فيما بعد. وينبغى علينا لإزالة هذا التعارض بحث موضوع التقسيم الزمنى الدرامى للمحاورات المتعددة التى يعتنق فيها أفلاطون وسقراط موقفاً مخالفاً للموقف المعتنق بواسطة ديوتيما فى "المأدبة" حول المسائل المشتركة بينهم.

جـ القول بأن "أفلاطون مؤلف روائى":

لابد أن ننظر إلى محاورة المأدبة – وفقاً لهذا الرأى – على أنها نوذج رائع لمواهب أفلاطون الأدبية ولمهاراته الفلسفية كذلك. ويذهب م. م. باختين M. M. Bakhtinإلى أن "المأدبة" كانت محاولة من أفلاطون للتفوق على أرستو فانيس فى فنه وأدبه، وفى التفوق على بوزنياس Pausanias وفايدروس Phaedrus فى فنهما الخطابى. فكانت "المأدبة" فى رأي باختين إذن شكلاً من أشكال الرواية البدائية Protonovel. واعتنق نفس هذا الرأى أيضاً جولد Gold والى حد ما إردى Erde. وبهذا تبرهن "المأدبة" على قابلية الفلسفة أن تتخذ لنفسها أشكالاً مماثلة لتلك التى تتخذها الخطابة والأدب: قدرتها على أن تكون كوميديا، تهكم، حواديت بعد العشاء، رواية تاريخية، نقد أدبى، نثر، شعر، غناء له وزن وقافية. بل ويمكن النظر إلى "المأدبة" من جانب آخر على أنها محاولة من جانب أفلاطون لإستغلال تقاليده الأدبية الخاصة. وأعنى بها المحاورة الفلسفية أو السقراطية بطريقة يمكنه أن يثار بها

من أرستوفانيس ومن سخريته الوقحة من الفلاسفة بوجه عام ومن شخصية سقراط على وجه الخصوص فى مسرحيته "السحب". ويقول باول فريد لاندر Paul Friedlander فى كتابه "أفلاطون" "لا شك أن السمات الأساسية لشخصية ديوتيما من اختلاق أفلاطون السقراطى. وقد قام سقراط بتمثيل دور هذه الشخصية الغامضة إلى حد كبير بشكل متقن، فقام سقراط فى هذا التمثيل بالتحدث فى المحاورة بشكل عبثى ليوحى بأن شخصاً آخر هو الذى يتحدث، ولكى يُظهر للناس قدراته بوصفه شخصية ساخرة متهكمة." وردد نفس هذا الرأى جون.ب.أنطون J.P.Anton فقال "تنتمى الآراء والتجارب التى تُدلى بها [ديوتيما] إلى سقراط الأفلاطونى. وهو رأى يحتاج إلى مزيد من البحث كما هو واضح. " وهكذا يجعل فريد لاندر التهكم هو السبب فيما ذهب إليه من أن ديوتيما ليست شخصية حقيقية من الناحية التاريخية. وأيد الأستاذ برى هذا الرأى "بقوة" واعتبره رأياً لا يحتاج إلى برهان. ويقترح أن "الذى حتم على سقراط أن يبتدع شخصية خرافية يستطيع أن ينسب آرائه هو الخاصة إليها دون خوف -هو إلتزامه الذوق والأدب." "يبدأ سقراط حديثه بالكشف عن جهل أجاثون، ثم يبدى بعد ذلك قدراً عظيماً من الأمانة بالاعتراف بأنه كان مشاركاً فى هذا الجهل أيضاً إلى أن حدث وعلمته ديوتيما الحقيقة. " ويفترض أنطون، وروسين، وليفنسيون Levinson وبرى أن أفلاطون كتب "المأدبة" بطريقة تفترض أن مفهومى الحب لدى سقراط ولدى ديوتيما متطابقان. ويصف روسين ديوتيما بأنها تصوير أفلاطونى لمرحلة مبكرة متهكمة فى تاريخ تطور الشخصية الأصيلة لديه وهى شخصية سقراط. " "ومن ثم ينبغى علينا حسبما يقول روسين أن نعتبر أفلاطون مؤلفاً ماهراً لعدد كبير من المحاورات، تعمد أن يظهر أستاذه الحبيب -سقراط- فيها فى دور شخصية

البطل فى كل محاوراته. وفطن أفلاطون -مثله فى ذلك مثل أى مؤلف مسرحى ماهر- إلى أنه لا يكفى فقط أن تصور كل محاورة من هذه المحاورات رسالة فلسفية مستقلة واحدة، بل يجب أن تجسد كل محاورة منها ما يمر به من تطور ليس فكر أفلاطون فحسب بل وفكر سقراط أيضاً. وحتى يفعل ذلك يضيف أفلاطون إلى نصوص محاورته كثيراً من الإشارات إلى أحداث تاريخية فعلية، وتعمل هذه الإشارات -ومعها أشياء أخرى أيضاً- على إظهار سقراط وقد مر بثلاث مراحل تطور : مرحلة سابقة على تعرفه بديوتيما، ثم المرحلة الديوتيمية، وأخيراً المرحلة بعد الديوتيمية فيما يتعلق بنموه الشبقى. أكثر من ذلك أن هذه الإشارات لا تظهر فحسب جوانب تطور شخصية سقراط كفيلسوف، بل تظهر كذلك سمات تطوره كشخصية مخترعة من ابتكار أفلاطون. ومعنى هذا أن أفلاطون إستغل المحاورات كقناع يبرز من وراءه تطوره هو الشخصى كفيلسوف سقراطى، وقناع يجسد من وراءه كذلك ما حل بشخصية سقراط -كفيلسوف وكإنسان فى الوقت ذاته- من تطور.

ويقول جون أنطون -فى إشارة منه ليس إلى شخصية ديوتيما الخرافية فحسب، بل وإلى شخصية سقراط الخرافية أيضاً "يمكننا أن نفترض ونحن مطمئنين أن سقراط لم يتفق فحسب مع كل ما سمعه منها، بل واتخذ بينه وبين نفسه القرار الصعب الذى زلزل روحه -ألا وهو أن يدبر حياته وفقاً لما سمع. " وينكر أنطون أن تكون ديوتيما هى صاحبة الحديث الذى يضعه أفلاطون على لسانها، فهى ليست سوى خدعة أدبية ماهرة من اختلاق أفلاطون. حقاً يبدو أنطون ميالاً إلى الأخذ برأى سايلسوتريس Sylsoutris القائل" "لقد كانت هناك فعلاً أسرار فى الحب اطلع عليها سقراط." ولكن

أنطون يرفض النتيجة القائلة إن ديوتيما كانت هى التى أطلعت سقراط عليها. ويفترض إحتمالية أن يكون هذا الإطلاع قد إتخذ صورة إلهام ذاتى لسقراط. وينتهى أنطون إلى أن سقراط قد تعلم فلسفة الحب من ديوتيما والتى كانت لديها -فيما يُحتمل- إحساسات تنبؤية بأن سقراط قد يكون الأداة المناسبة لنقل تعاليمها.

حاول سقراط -فى رأى أنطون- أن يجسد تعاليم ديوتيما هذه لمدة تقارب ربع قرن (من ٤٤٠ وحتى ٤١٥/١٦ ق.م) ولكنه فشل ليس فى أن يصبح معشوقاً لألقبيادس [عرفه عام ٤٣٣ ق.م عندما كان ألقبيادس فى سن البلوغ] فحسب، بل فشل أيضاً فى أن يخلق منه خطيباً فيلسوفاً. ولا شك أن جاذبية سقراط الجسدية التى منعت ألقبيادس من البحث عن عاشق ملائم أكثر له، أى عاشق قادر [مثل أفلاطون مثلاً؟؟] على جعله فيلسوفاً. وفشل سقراط فى كبت وتجاوز شهواته الجنسية نحو ألقبيادس هو الذى كشف عن إخفاقه فى أن يكون أهلاً لترتيب حياته وفق تعاليم ديوتيما. ويعتقد أنطون أن أفلاطون [وأعتقد أنا أنه وغيره من أتباع سقراط] قد عرف كل هذا. وبالتالى كتب أفلاطون هذه المعالجة الدرامية لقصة مأدبة أجاثون بطريقة غامضة ليحفظ للأمانة وللتاريخ تفسير سقراط لفلسفة ديوتيما، وفى الوقت ذاته يحافظ على صورة سقراط بدون تشويه. يقول أنطون "نجحت ديوتيما فى تلقين سقراط فن الحب، وذلك بوضعه على الطريق الصحيح للحب، ولكن عندما حل دوره هو لأداء نفس الرسالة مع الشاب ألقبيادس فشل فى أن يحقق نتائجاً مماثلة لنتائجها. رغم كل ما كان بينهما من مقابلات وتعاملات وتعاطف مشترك واضح. فهل كان سقراط يعرف أنه كان سائراً فى الطريق الخطأ؟؟.

ما الذى منعه من الإستمرار والتوغل إلى مسافة أبعد من ذلك؟؟ لا توجد إلا إجابة واحدة فقط هى. أن سقراط أحس حتماً بانجذاب شديد إلى الاعتقاد بأن بمقدوره أن ينجح فى تحويل ألقبيادس إلى الفلسفة. ومن المحتم أن مجاهدة سقراط لتغيير دوره من دور المحب إلى دور العاشق، كانت فى البداية عسيرة ومرهقة له. ومن المؤكد إلى أنه قد توقع كم المخاطر الكامنة خلف كل خطوة يخطوها فى هذه المغامرة، ولكنه ظل مع ذلك يحاول. إن السر الكامن وراء "المأدبة" أنها تمثل تورية بارعة كشف فيها أفلاطون ما حدث لسقراط من فشل دون الإقلال من الحكمة الشبقية الواردة فى رسالته. " ويؤكد أنطون أن ما قدمه أفلاطون على أنه فلسفة "ديوتيما" كان فى الحقيقة فلسفة سقراط فى الحب. ولكن لما كان إخفاق سقراط مع ألقبيادس أمراً غير خفى على أحد، فلم يكن بوسع أفلاطون لكى يحفظ صورة أستاذه طاهرة، سوى إبتداع شخصية "ديوتيما" وبهذه الحيلة أمكن له أن ينأى بسقراط عن تحمل وصمة الفشل فى أن يحيا فلسفته الخاصة والمعروفة لدى كل الأجيال التالية له.

يسود إعتقاد الآن بأن ما ورد فى " المأدبة" من أحاديث متنوعة أدلى بها المجتمعون إن هى إلا محاولة من أفلاطون لإظهار مدى تنوع المفاهيم السائدة حول طبيعة الحب. فكل رأى فى الحب ورد فى "المأدبة" يجب أخذه على أنه تعبير عن إتجاه معين يفهم به بعض الناس طبيعة الحب. ولا يوجد رأى من هذه الآراء يكون صحيحاً والباقى على خطأ، أو العكس لا يوجد رأى يكون باطلاً والباقى على صواب من الزاوية الموضوعية المحايدة [وهى فيما يفترض وجهة نظر أفلاطون] وذلك لأن هناك شئ مناسب فى كل واحد على حدة من المفاهيم التى تم طرحها. فليس الحب أحد هذه التصورات أو

غيره [وبالتالى فلا يكون تصور ديوتيما] وإنما حب خليط من كل هذه المفاهيم [ومن ثم ففيه شئ من مفهوم ديوتيما، ومن تصور ألقبيادس ...الخ] وما يكون التصور "الصحيح" له أمر يختلف من إنسان لآخر.

فمن الخطأ إذن فى ضوء الرأى السابق أخذ موقف ديوتيما على أنه موقف أفلاطون وذلك لأن موقفه الخاص لا يتم تقديمه هنا. حيث يتركنا أفلاطون لنتأمل فى هذا الحوار الغامض، وهو عارف أننا سوف ننتهى من هذا التأمل إلى نتيجة مفادها أن ما يتألف منه الحب يختلف من شخص لآخر، وقد يرى أى امرئ منا أن الحب مزيج مركب من الآراء المقدمة من المجتمعين حول المأدبة هنا. ويترك الرأى القائل إن الحب هو "بناء مركب" بدون إجابة السؤال القائل : هل كانت ديوتيما هى المبتدع الأول للرأى الديوتيمى عن الحب أم كانت فحسب تقوم بدور المؤرخة التى تؤرخ لمفهوم كان منتشراً وشائعاً فى عصرها كله؟؟ إننا لو سلمنا بدعوى أفلاطون الواردة فى بداية محاورة "المأدبة" بأن ما يكتبه فيها هو مجرد رواية أبوللودروس عن حكاية أرستديموس لعملية تذكر سقراط لمحادثة تمت منذ ما يقرب من ربع قرن مضى فإننا نصبح أكثر ميلاً إلى قبول أن ما حدث فى "المأدبة" كان عبارة عن نقل لآراء حقيقية لديوتيما (التاريخية) نقلاً كاملاً. وحتى مع التسليم بأن أفلاطون تحدث هنا كمجرد مؤرخ محايد لديوتيما فحسب -فإننا نعتقد أن حديث ديوتيما قد نُقح تنقيحاً شديداً بواسطته، وربما أيضاً بواسطة سقراط وأبوللودروس وأرستديموس. فلئن كان أفلاطون قد قدم فى "المأدبة" رأياً شائعاً ومنتشراً عن الحب على أنه رأى ديوتيما التاريخية الحقيقية، فسوف يتساوى فى الترجيح إذن نسبته إلى ديوتيما التاريخية الحقيقية مع نسبته مع أى مصدر آخر. وبالتالى لا يكون الرأى القائل : إن طبيعة الحب هى "الجماع

المركب" من التصورات المطروحة حوله هو الحل القاطع لمشكلة الوجود التاريخى لديوتيما.

د- القول بعدم وجود أية إشارة إليها فى التراث القديم :

يرى أصحاب هذا القول أن ديوتيما لو كانت شخصية تاريخية حقاً لما أصبحت مجهولة جهلاً كاملاً لدى المعاصرين لها، ولدى تلاميذ أفلاطون أيضاً. فلم تُذكر ديوتيما على الإطلاق فى أى كتابات ظهرت فى الحقبة الأفلاطونية، اللهم إلا ما ورد من ذكر لها فى "المأدبة". ولا وجود لأى شهادة على أنها كانت موجودة، ولم يعرفها أحد آخر غير أفلاطون [هذا إن لم يكن أفلاطون نفسه قد إختلق وجودها أصلاً] إن كاهنة مثلها نجحت -كما يذكر سقراط- فى تأخير وباء الطاعون لمدة عشر سنوات كان يجب أن تصبح مشهورة حتى ولو لهذه الحسنة وحدها. ولكن حدث أن خلت كل الروايات التاريخية المتحدثة عن وباء الطاعون عن أى إشارة إلى شفاعتها الكهنوتية هذه. ويتساءل أنصار هذا القول عن السبب الذى جعل الأثينيين -الذين كانوا يرهبون الآلهة، ويعبدون شخصية البطل- لا يحتفون بذكرى مثل هذه الشفاعة. لماذا أغفل ذكرها ثيوكديديس الذى كان فى العشرين عام ٤٤٠ق.م فى كتابه الذى وضعه للتأريخ للحروب البولوبنزية؟؟ لماذا لم تذكر فى محاورة "المأدبة" لأكسينوفون، ولم تذكر فى أى عمل على الإطلاق من مسرحيات أرستوفانيس؟؟

هـ- اعتراضات على المقولات السابقة :

عرضت فى هذا القسم عدداً من المقولات التقليدية المنكرة لوجود ديوتيما كشخصية تاريخية فعلية. غير أننا نرى العديد من أوجه التناقض فى

الرأى التقليدى القائل بضرورة عدم اعتبار آراء ديوتيما آراءً تخص إمرأة تاريخية حقيقية، بل يجب ردها إلى سقراط أو إلى أفلاطون. الجانب الأول فى البرهان التقليدى المُنكر لوجود ديوتيما هو القول بأن ديوتيما لم تكن غير وسيلة استغلها أفلاطون لإبراز السمات النسائية للتفلسف. وتدخل فى هذا الطابع النسائى للفلسفة صفات : الاستسلام، الجمال، السحاق غير الفلسفى و/أو الغموض الجنسى. وتصبح ديوتيما فى آن واحد أماً للأرض، ووسيطة مترهبنة بين البشر وبين الآلهة، ومعلمة لسقراط. وهناك رواية أخرى لهذا البرهان تذكر أن ديوتيما ترمز إلى شخصية "سقراط" والذى استطاع أن يخفى نفسه بفضل مهارة أفلاطون الأدبية وراء شخصية هذه الكاهنة من أجل إحداث التأثير المتهكم المطلوب، أو لأن التقاليد والأعراف القويمة اقتضت منه فعل ذلك.

لا يخلو الجانب القائل "بالتهكم السقراطى" للبرهان التقليدى من بعض الوجاهة، لقد كان سقراط مشهوراً بالتهكم والسخرية، فضلاً عن أن إشاراته إلى ديوتيما كلها إشارات ماكرة، إذ يذكر عنها أنها كاهنة، ومن مدينة مانتينا، وأنها المسئولة عن تأجيل وباء الطاعون القاتل – الذى كان من ضحاياه بريكليس الشهير [فقد مات به] والمؤرخ الذى لا يقل شهرة عنه ثيوكديدس [وإن كان هذا الأخير قد نجا منه]. غير أن البرهان القائل "بالتهكم السقراطى" يفشل فى تفسير الغياب الكامل لردود أفعال الحاضرين على هذه القطعة من التهكم الحاذق بالغ الإتقان. فلا أحد من الحاضرين قد فطن إليها، ولم يحدث أن ضحك لها أحد، أو إرتاب أحد فى كلام سقراط، بل على العكس كان رد الفعل الواقع فى المحاورة هو رد فعل تجاه حديث يسلم الحاضرون جميعاً بأنه حديث حقائق. فكان رد فعلهم إزاءه هو الإصغاء المهذب.

يرى تايلور A.E.Tayloy أن محاورات أفلاطون تمد القارئ الفاهم بصورة لسيرة حياة أستاذه الأثير لديه، سيرة حياة سقراط التاريخى. ومن ثم فوفقاً لتايلور لم يزّيف أفلاطون أى تفاصيل هامة عن سقراط. فلو كان روسين محقاً فى رأيه "بأن فكر ديوتيما لم يكن هو المرحلة الأخيرة فى تطور سقراط الفكرى -كما تم تقديمه فى كل محاورات أفلاطون- يصبح بمقدورنا ترتيب المحاورات ترتيباً زمنياً وفقاً لتاريخ كتابتها وذلك بالنظرإلى سن سقراط فى كل محاورة منها، ويصبح بمقدورنا كذلك تبين ما أصاب أفكاره حول طبيعة الحب الشبقى من تطور كبير، ونتمكن من تبين كيف تطور وانتقل إلى ما بعد المرحلة الديوتيمية.

يتضمن استدلال أنطون البارع "للسر" الكامن وراء محاورة المأدبة رأيين حول وجود ديوتيما التاريخى: الأول يذهب إلى أن نظرية ديوتيما إما أنها خاصة بسقراط وإما أنها خاصة بأفلاطون. والثانى يذهب إلى أن الآراء التى ينسبها سقراط إلى ديوتيما تعبر فعلاً عن آراء ديوتيما الحقيقية، ومن ثم تكون المحاورات السقراطية فى نظر أنصار الرأى الأول إما عبارة عن رواية لحياة سقراط التاريخى الحقيقى، أو هى تعبير عن تطور فكر أفلاطون الشخصى، وإما أنها مزيج منهما معاً. فإذا كانت هذه المحاورات عبارة عن رواية تاريخية لحياة سقراط، يصبح باستطاعة القائلين بهذا الرأى اعتبار المحاورات السقراطية الأخرى ذات الصلة بسيرة حياة سقراط [مثل فيدون والدفاع، قريطيون] علامات تحدد عمر سقراط الحقيقى حسب التاريخ الدرامى لهذه المحاورات، وباستطاعهم كذلك ترتيب هذه المحاورات ترتيباً زمنياً حسب عمر سقراط فى كل واحدة منها. كما سوف يمكن هذا الترتيب الزمنى أنصار الرأى الأول من عقد مقارنة بين المفاهيم والآراء الأساسية

التى نادى بها سقراط ونسبها إلى ديوتيما فى المحاورة وبين تلك الآراء التى يُقدم أفلاطون أستاذه التاريخى معتنقاً لها. ولكن يجب تنبيه أنصار الرأى الأول إلى هذه المشكلة هل ترتيب المحاورات الزمنى هذا يُظهر أن سقراط قد عالج المسائل التالية أم لا :

١) هل يكون الجمال فى مفهوم ديوتيما عن الجمال المطلق مثالاً من المثل الأفلاطونية أم أنه لا يتجاوز مستوى المظاهر المادية الخارجية؟؟

٢) هل يتضمن مفهوم الخلود لدى ديوتيما القول بأن الخلود يتحقق للنفس عندما يتم تناسخها أم لا ؟؟ وهل الخلود لديها قائم على مفهوم أفلاطون عن الهوية الفردية أم لا؟؟

٣) هل الحب لدى ديوتيما يشمل القول بالخضوع للعقل كما هو لدى أفلاطون؟؟

فى حين لو كان الخيار الثانى وهو أن أنصار الرأى الأول قد قصدوا إثبات أن ديوتيما تعرض آراء أفلاطون [أى آراء شخصية "سقراط" الأفلاطونية] لكان يجب عليهم الوصول لإثبات ذلك دون افتراض أى من النقطتين التاليتين : لا افتراض أن أفلاطون قد نسب إلى سقراط آراء متعارضة مع تلك الآراء المعروف أن سقراط الحقيقى قد اعتنقها حقاً، ولا القول باعتناق أفلاطون لآراء غير متسقة حول المسائل المذكورة آنفاً. إذ لو كانت أى نقطة من النقطتين السالفتين ركيزة لقيام الرأى الأول سوف يُضحى هذا الرأى مساوياً لدعوى تقول إن الكثير من تصورات سقراط و/أو أفلاطون الأعظم أهمية من الزاوية الفلسفية من الآراء السالفة لم يعتنقاها بشكل متسق.

وفى هذه الحالة سيقدم الرأى الثانى إجابة أوضح من السابقة عن سؤال : هل كانت ديوتيما قناع يتخفى وراءه سقراط أو سقراط الأفلاطونى أم لا؟؟

أما الرأى الثانى فيذهب إلى أن الآراء التى ينسبها سقراط إلى ديوتيما تُعبر فى الواقع عن آراء ديوتيما الحقيقية، وليست آراء سقراط التاريخى، ولا شخصية سقراط الأفلاطونية. ولن يحظى الرأى الثانى بمزيد من القبول عن الرأى الأول لو عجز أنصاره عن إثبات وجود جوانب اختلاف لا يمكن تسويتها بين فلسفة ديوتيما وبين تلك السقراطية - الأفلاطونية، جوانب اختلاف لا يمكن تسويتها باللجوء إلى القول إن موقف سقراط / أفلاطون من القضايا المثارة قد اختلف مع مرور الزمن من المرحلة الديوتيمية إلى المرحلة التى تُعرف اليوم بالمرحلة السقراطية أو الأفلاطونية. فعلى أنصار الرأى الثانى إذن إثبات : إما (أ) أن سقراط قد إتخذ مواقفاً مختلفة عن تلك التى تُطرح فى المأدبة على أنها مواقف ديوتيما قبل وكذلك بعد التاريخ الدرامى "للمأدبة". وإما (ب) إثبات أن المحاورات التى يُعلن أفلاطون فيها آراءً متعارضة مع تلك الآراء الديوتيمية قد تم تأليفها فى وقت شديد القرب من تاريخ تأليف "المأدبة". مما سوف يؤدى إلى وقوع أفلاطون فى تناقضات مذهبية شنيعة لو افترضنا أن الآراء الديوتيمية هى آراء أفلاطونية.

حتى لو استطاع أنصار الرأى الثانى إثبات وجود مثل هذه المستويات القوية من التعارض بين آراء ديوتيما الثابتة وبين النظريات الأفلاطونية/ السقراطية، يظل البرهان القائل "بغياب وجود شهادة نصية قديمة" على وجود ديوتيما برهاناً جديراً بالاعتبار. وقد يتساءل المعترض على هذا البرهان : هل كنا سوف نعتقد برسوخ أن سقراط فيلسوف لو كانت مسرحية السحب هى

الرواية التاريخية الوحيدة المعاصرة لهم والتى تتضمن معلومات عنه أم لا؟؟ فيجب إذن الإقرار بالحقيقة التالية : إن الصورة التى تصلنا عليها الرواية الصحيحة، وكذلك حجمها، وما لها من طول، يحدد من جانبه حقيقة ما يُعتقد أنها تُشير إليه. ومن تُراه ذلك الذى يعلم الحوادث والعوارض التى تسببت فى إتلاف الشهادات المعاصرة الأخرى؟؟ إن كون محاورة المأدبة هى الشهادة التاريخية الوحيدة الباقية لدينا على وجود ديوتيما لا يدعم على الإطلاق الدعوى الذاهبة إلى أن " المأدبة " رواية تاريخية ولكن الشخصية المحورية فيها كانت شخصية خرافية مختلقة. وسوف أنتقل الآن إلى بحث القول المؤيد لدعوى أن ديوتيما شخصية تاريخية حقيقية.

٣- ديوتيما التاريخية :

سوف أقوم فى هذا الجزء من الفصل بعمل التالى : أ] تقديم دليل من محاورات أفلاطونية أخرى -غير "المأدبة" - يؤيد احتمال مقابلة سقراط لديوتيما. ب] الإشارة إلى دليل أثرى يؤيد وجود ديوتيما التاريخى. ج] تقديم نصوص أقدم من ذلك تؤيد هذه الدعوى. د] عرض لبعض الآراء المحدثة القائلة بوجود ديوتيما التاريخى.

[أ] شهادة من أفلاطون :

هل حدث وسعى سقراط إلى إلتماس النصيحة من إمرأة كاهنة أو فيلسوفة؟؟ إذا كان أفلاطون يُؤخذ كمصدر ثقة للمعلومات عن تاريخ سقراط، فإننا نعلم منه أن سقراط كان شخصية متدينة عميقة الإيمان، وأنه كان صاحب تاريخ طويل فى الإصغاء إلى صوت قرينه من عالم الجن. وفى استشارة الكاهنات. إذ نرى أفلاطون يقص علينا فى "الدفاع" (21a) ما توجه

به صديقه "خريفون" من سؤال إلى كاهنة دلفى عما إذا كان هناك من هو أحكم من سقراط أم لا، وإذا كان. تايلور يؤرخ لهذا الحدث "بأنه قبل بداية الحرب البلوبونيزية، أى عندما كان سقراط دون الأربعين" وإذا كان سقراط يُورد قصة سؤال خريفون للعرافة كدليل براءة له أمام المحكمة، يصبح بإمكاننا التأكيد بإطمئنان على أن سقراط لم يكن يمانع على الإطلاق فى استشارة الكاهنات، بل وأن نفترض أنه كان يؤمن إيماناً كاملاً بتعاليمهن. الأكثر من ذلك أن استشارة خريفون لكاهنة دلفى قد وقعت خلال السنوات العشر التى نزعم أن لقاء بديوتيما قد وقع فيها.

بل يشير سقراط فى "مينون" إلى تعوده على أخذ مشورة الكاهنات، إذ يذكر عن نفسه "لقد استمعت إلى رجال ونساء متبحرين فى أمور الدين، أى طائفة الكهنة والكاهنات الذين بذلوا جهوداً عظيمة لفهم مبرر ما يقومون به من أفعال .... " ومن ثم فإذا كان سقراط رجلاً متديناً شديد التدين، رجلاً أصغى بخشوع إلى أوامر هاتفه الباطنى، والقوى الدينية الوسيطة فلا شئ يصبح غريباً إذن فى كونه قد لجأ إلى استشارة ديوتيما – العرافة المانتينية. ومع ذلك يجب ملاحظة أن حديثه مع ديوتيما يختلف اختلافاً ملحوظاً عن تلك الأحاديث المذكورة له مع الوسائط الدينية الأخرى فى جانبين : أن حديثه عن ديوتيما يتخذ طابع حديث شخص سفسطائى، ويرد فى صورة أطول بكثير من أية أحاديث أخرى وردت إليه عن الكهنة الآخرين. غير أن هذين الجانبين من الاختلاف لا يكفيان للبرهنة على أن حديث ديوتيما كان " فبركة " سقراطية، أو " فبركة " أفلاطونية. وذلك لأن ما ورد على لسان سقراط نفسه من روايات عن قيامه باستشارة الوعاظ من رجال الدين تُثبت بالتأكيد أنه لا يوجد أى شئ غريب فى أنه قد أجرى الحديث المذكور فى "المأدبة".

ب- الدليل الأثرى :

المخطوطة القديمة لمحاورة "المأدبة" لأفلاطون محفوظة بين مقتنيات جامعة أكسفورد. وهى واحدة من أقدم المخطوطات البردية التى وصلت إلينا. ويوجد فى متحف مدينة نابولى الوطنى صندوق صغير من البرونز كان -حسبما يرى العالم الأثرى المتخصص فى الكلاسيكيات Paoline Mingazzini- هو الغلاف الخارجي للعلبة التى احتوت أصلاً على نسخة محاورة "المأدبة".

ويصف أوتوجان Otto Jahn – وهو أحد الباحثين المدققين فى النقوش الأثرية القديمة- الزخارف المنقوشة على هذا الصندوق البرونزى بقوله "نرى عليه صورة منقوشة بسيطة ليس فيها من أثاث سوى مقعد متواضع بلا ظهر، تجلس عليه امرأة مرتدية ثوباً طويلاً فضفاضاً، وعلى جسدها طُرح كذلك رداء يغطى الجزء الأسفل من الجسم، وعلى رأسها وضع تاج يشبه الخوذة لا يكشف سوى عن مقدمة تسريحة شعرها فحسب، ويوحى منظر السيدة فى جملته بوضوح أن المرأة منهمكة فى الحديث، وقد استغرق انتباهها كله الموضوع الذى تتحدث فيه، إذ نراها تنظر إلى الأمام ورأسها وجسدها كله مائلان معاً إلى الأمام وكأنها تدلى بحديث: وتضع رجلها اليمنى على اليسرى، فى حين تتكئ بمرفق ذراعها الأيمن على فخذها الأيمن، والذى تمده إلى الأمام عن المرفق قليلاً. أما اليد فتتخذ شكل إشارة لا شك فى أنها تعبر عن قوة الكلام. ونحن نعرف أن وضع رجل على الأخرى فى وضع الجلوس كان يعتبر نوعاً من قلة الذوق فى نظر القدماء -خاصة لو جاء من النساء- أما عندما يرد هذا الوضع فى نصب تذكارى فنى، فإنه يشير إلى

حالة عقل منهمك إنهماكاً كاملاً فيما يقوم به بدرجة تنسيه العادات العامة الشائعة. وتعبر مثل هذه الحركة عن وضع شخص منهمك تماماً إما فى الحزن، أو فى التأمل، وإما فى النشاط العقلى الخالص للتعبير عن أفكاره الخاصة بترتيب دقيق. لذا فباستطاعتنا أن نقول -دون خشية الوقوع فى الخطأ- أن المرأة يستغرقها حديث حيوى توجهه بكل تركيزها إلى الرجل الواقف أمامها.

أما الرجل فيقف أمامها مرتدياً عباءة بسيطة يلتف أحد طرفيها حول ذراعه الأيسر، فى حين ينبسط ذراعه الآخر إلى جانب جسده، أما الصدر والكفتان والذراع الأيمن، فهى عارية تماماً. وهو يميل بجسده ميلاً قوياً إلى اليمين، والثقل فى معظمه مركز على الرجل اليمنى الممدودة إلى الأمام قليلاً، ورأسه مائلة إلى اليمين كذلك [وهو] أصلع الرأس، أفطس الأنف، غائر العينين يعلوهما حاجب سميك، غليظ الشفتين، كث اللحية." وينتهى الأستاذ جان بعد إجراء مقارنة بين هذا النقش البرونزى وبين نقوش وتماثيل أخرى من عصر أفلاطون، وبعد تشخيص صورة إله الحب (الإيروس) التى تظهر بوضوح بين صورتى المرأة والرجل، ينتهى إلى " اعتقد أن ما نراه هنا هو سقراط والذى تركزت عيناه واشتد انتباهه إلى كلمات ديوتيما والتى راحت فى حديث مفعم بالحيوية تعلمه طبيعة الحب، وتكشف له -كما قالت هى نفسها- أسرار الحب المقدسة. وبينما هما مستغرقان فى هذا "التأمل المقدس" يدنو إله الحب منهما من فوق تاج العرافة [وهو رداء كهنوتى يُستعمل فى تأدية الطقوس الدينية] وهو إلى جانب ما يوجد فى الصورة أيضاً من صندوق مزخرف كلها رموز لاستهلال مرحلة الخبرة والتجربة." ويذكر الأستاذ بولينو منجاتسينى Paolino Mingtzzini أن المقارنة تكشف عن تطابق صورة

الرجل الواردة فى النقش مع صورة تمثالين لسقراط من القرن الرابع ق.م. لقد رسُمت هذه الصورة على غرار تمثال سقراط الذى عهد الأثينيون بنحته إلى المثال العظيم ليزيبوس Lysippus. فى حين يظهر إله الحب على هيئة كائن أسطورى بأجنحة ملاك على عكس صورتى سقراط وديوتيما اللتين كانتا واقعيتين تماماً. ورغم أن منجاتسينى يعترف بأننا لا نعرف [بعيداً عن هذا الدليل] ما إذا كانت هناك شخصية حقيقية اسمها "ديوتيما" أم لا، ولسنا نعرف كذلك ماذا كانت عليه علاقتها بسقراط، رغم ذلك نجده يقول "إنها لدى أولئك الذين قرأوا محاورة المأدبة شخصية حقيقية مشابهة بلا شك لتلك الصور المرسومة فى هذا النقش ضئيل البروز." علاوة على ذلك نراه ينادى بضرورة مقارنة الصورة الحقيقية لسقراط وديوتيما الموجودة على غطاء الصندوق البرونزى المحتوى على محاورة "المأدبة" بالنقشين البرونزيين الصغيرين اللذان يغطيان جانبى الصندوق، ويرجعان من الناحية الأثرية إلى حوالى ٣٣٠-٣٤٠ق.م. ومن المرجح أن النقوش المرسومة على غطاء محاور المأدبة هذا الذى يمثل صندوقاً من الخشب -قد نقشت كنوع من النسخ التذكارية، ربما احتفالاً بمرور مائة عام على مقابلة ديوتيما لسقراط عام ٤٤٠ق.م ولما كانت هذه النسخة التذكارية قد كتبت بعد سبعة عشر عاماً من وفاة أفلاطون نفسه، إبان رئاسة ابن اخته سيبسيبوس Speusippus للأكاديمية، فمن المستبعد إذن أن تكون ديوتيما شخصية خرافية أو وهمية، بل كانت شخصية حقيقية. ومن المؤكد أن أفلاطون يعرف ما إذا كانت ديوتيما شخصية حقيقية أم لا، وإذا كان أفلاطون يعرف ذلك -فكيف يمكن لتلاميذه الذين ناقشوا بلا شك ودرسوا حديثها فى "المأدبة" وتعاونوا معاً فى إعداد هذه

النسخة التذكارية وفى إعداد غيرها من النسخ الأخرى للمحاورة- كيف يمكن لهم أن يخطئوا فيما يتعلق بالوجود التاريخى لديوتيما؟؟

إذن يصبح لدينا -بفضل اكتشاف هذا النقش البرونزى- دليلاً أثرياً هاماً (وإن يكن دليلاً غير مكتوب) يؤيد بقوة الوجود التاريخى لديوتيما الحقيقية. ويمكننا بفضل هذا الدليل استخدام محاورات أفلاطون نفسها كدليل آخر إضافى على وجود ديوتيما الحقيقى. والواقع أن إشكالية ما إذا كانت ديوتيما شخصية حقيقية فعلاً أم أنها شخصية وهمية مختلقة، قد أثيرت لأول مرة -كما سوف أذكر فيما بعد- فى نهاية القرن الخامس عشر. وأصبح القول بأنها شخصية خرافية من ابتكار خيال أفلاطون بمثابة المذهب الرسمى المعتنق منذ ذلك الوقت.

جـ- الشهادة المكتوبة :

لا نجد على مدى خمسمائة عام تقريباً أى ذكر لديوتيما، لا فى المسرحيات، ولا فى الأدب الشعبى، ولا فى كتب التاريخ، أو الموسوعات أو المؤلفات الفلسفية. لا يرد أى ذكر لوجودها فى الواقع ولنظريتها فى الحب الشبقى إلا فى النسخ المخطوطة "للمأدبة" لأفلاطون فحسب، ولم يرد ذكرها بعد ذلك إلا مع بداية القرن الثانى الميلادى. حيث يرد ذكرها مع شخصيات نسائية أخرى مثل أسبازيا وثارجيليا Thargelia فى مسرحية للكاتب الساخر لوسيان Lucian باسم "الخصى" The Eunuch ومع أن مسرحية "الخصى" يغلب عليها طابع الملهاة [وربما المسرحية الهزلية] فإنها تعرض لذكر وجود شخصيات ديوتيما وثارجيليا وأسبازيا كدليل واقعى على أنه حتى النساء كن فلاسفة. حيث يرد ذكر هؤلاء الفيلسوفات فى سياق روائى يلتمس فيه الخصى

من ديوقليس Diocles أن يسمح له بشغل وظيفة رسمية كمعلم للفلسفة. إن الخصى فى المسرحية مخنث مجرد من الرجولة يتشبه بالنساء وهو يقدم إلتماسه إلى ديوقليس. ولما كان من الثابت تاريخياً أن هناك نساء فلاسفة - عُرف عنهن العمل فى تدريس الفلسفة، وليس فقط أنهن كن تلميذات يدرسن الفلسفة، فإنه يلتمس -أى الخصى وهو الرجل ذو الطبيعة النسائية -من ديوقليس "أن يُعامل بالمثل، وأن يحظى بالموافقة الرسمية على أن يكون معلماً للحكمة وأن يُسمح لـه بتشكيل مجموعة من التلاميذ يلتفون حوله."* حقاً قد يتبادر إلى الذهن أن الكاتب عندما ذكر أسماء أسبازيا وديوتيما وثارجيليا ذكرهن على سبيل السخرية من الخصى ومنهن على حد سواء. ولكن هذا الخاطر سرعان ما يزول عندما لا نجد الأديب الساخر لوسيان يتمادى فى مزاحه فلا نجده مثلاً يفترض أن النساء وكذلك أولئك النفر من الخصنيآن- الذين لهم سمات نسائية- ليسوا أهلاً للاشتغال بتعليم الفلسفة. ولكن نجد أن ما حدث بعد ذلك كان على العكس. لقد كان محور تركيز المحاجة كلها ينصب حول ما إذا كان الخصى يمكن أن يضحى معلماً مناسباً للأولاد المراهقين الصغار أم لا.. ولا نجد فى الكتاب كله أى إيماء بأن ديوتيما وأسبازيا وثارجيليا كن شيئاً آخر غير فلاسفة بالفعل. ولا يكتفى لوسيان بذلك، بل يعود ليذكر ديوتيما مرة أخرى فى كتابه "الصور" Portraits فى جملة النساء الشهيرات اللائى" ترد رسوم لهن أو ترجمات مختصرة لهن جنباً إلى جنب مع مجموعة الرجال القدماء ذوى الشهرة." فلا يرد لديه أى إيحاء بأن ديوتيما كانت شيئاً آخر غير أنها كاهنة فيلسوفة ماتت منذ فترة طويلة.

وترد إشارات مباشرة وصريحة أخرى إلى ديوتيما دون أى تلميح ولو من بعيد بأنها ليست شخصية حقيقية لدى كتاب آخرين فى القرن الثانى

الميلادى. إذ يذكرها ارستديز Aristides فى "خطبه" وكذلك يفعل شارح أرستيديز. فى حين يورد ماكسيموس الصورى Maximus Tyrius [حوالى عام ١٨٥-١٢٥م] اسم ديوتيما ثلاث مرات. ويشير إليها كذلك كليمانت السكندرى [والذى عاش تقريباً بين ٢١٣-١٥٠م] وفى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى نجد ثمستيوس Themistius [حوالى ٣٨٨-٣١٧م] يشير إلى ديوتيما كمعلمة لسقراط. وفى وقت متأخر فى القرن الخامس الميلادى نجد برقلس [حوالى ٤٨٥-٤١٥م] يذكر ديوتيما ثلاث مرات دون أى إيحاء بأنه اعتقد أنها كانت شيئاً آخر غير كونها شخصية حقيقية فعلية.

وهكذا نجد أن تسعة عشر قرناً قد مضت -منذ وقت تدوين أفلاطون لمحاورة "المأدبة" [والتى من المرجح كتابتها عام ٣٨٨ق.م، ولا يمكن بالطبع سوى وضع تقديرات ترجيحية فقط لتواريخ كتابة أفلاطون لمحاوراته] وحتى عام ١٤٨٥م. عندما نشر الفيلسوف الإيطالى مارسليو فشينو Marsilio Ficino فى كتابه " Oratio Septima II " لا يرد فى أى موضع ذكر ديوتيما بوصفها شيئاً آخر غير أنها شخصية فعلية أجرت محاورة مع سقراط سُجلت بواسطة أفلاطون. وهكذا ظلت ديوتيما لمدة تسعة عشر قرناً -كما يؤكد ذلك الباحثون وأدلة الآثار- شخصية حقيقية لها وجود تاريخى. أما بعد ذلك، وبعد أن استبعد فيشينو أن هناك إمرأة فيلسوفة. انتشر استخفافه بالفكرة انتشاراً واسعاً، فاتخذ شكل العقيدة المترسخة على ما يقرب من خمسمائة عام بعد ذلك. والواقع أنه مع عدم معرفة الفنان الذى أبدع ما اتفق علماء الآثار وعلماء النقوش الأثرية على أنه صورة حقيقية لديوتيما القرن الرابع ق.م، وأنه عبارة عن غلاف لكتاب -يُنظر إلى ديوتيما على أنها شخصية وهمية من ابتداع أفلاطون. حقاً لا يكفى الدليل الأثرى فى البرهنة على وجود

ديوتيما وجوداً حقيقياً، لكنه يلقى بعبء الإثبات والبرهنة على أولئك الذين زعموا بعد ألفيتين ميلاديتين ودون الاستناد على أى دليل أن ديوتيما لم يكن لها وجود تاريخى حقيقى.

٢ ـ رأيان محدثان يقولان بالوجود التاريخى لديوتيما :

سوف أعرض فى هذا القسم رأى تايلور A.E.Taylor مؤرخ الفلسفة المشهور، ورأى ولتر كرانتس Walther Kranz عالم اللغويات الشهير.

أ ـ رأى تايلور فى ديوتيما :

يقول تايلور "لا يمكننى الاتفاق مع مجموعة الباحثين المحدثين الذين يعتبرون ديوتيما المانتينية شخصية وهمية : ولا أتفق معهم فى البحث عن الأسباب الوهمية لما فعله أفلاطون -كما يزعمون- من تعيين لاسم العرافة وتحديد لمكان ميلادها. إذ يبدو فى اعتقادى أن إدخال شخصيات خرافية وأسماء وهمية فى الأحاديث حيلة أدبية كانت مجهولة تماماً لأفلاطون .. كما أننى لا أعتقد أن أفلاطون لو كان قد ابتدع شخصية ديوتيما كان من شأنه أن يستمر فى الكلام ليصبح على لسان سقراط عبارة دقيقة كتلك التى قال فيها أن ديوتيما نجحت فى تأجيل وباء الطاعون الذى كان سوف يحل فى السنوات الأولى من الحرب الأرخيدامية The Archidamian War لمدة عشر سنوات "وذلك بأن شفعت للآلهة أثينا بتقديم قربان لهما " .. ومن الواضح أن الهدف من ذكر زيارة ديوتيما لأثينا عام ٤٤٠ق.م لم يكن فقط للتدليل على مقابلة سقراط لها : بل وأيضاً للإشارة إلى أن المذهب السرى القائل "بارتقاء النفس عن طريق التأمل" كان واحداً من المعتقدات التى اعتنقها سقراط منذ أن كان

فى الثلاثين من عمره –وقد أضحى هذا المعتقد مذهباً شائعاً فى عصر أفلاطون.

ولكن يجب ملاحظة أنه إذا كان تايلور يعتبر ديوتيما شخصية تاريخية حقيقية، فإنه لا يرى أن الحديث المنسوب إليها فى "المأدبة" مع ذلك حديث حرفى لديوتيما التاريخية. وعلى كل الأحوال فإن "مأدبة" أفلاطون عبارة عن رواية من راوى ترتيبه الرابع فى الرواه الذين نقلوا الآراء الواردة فى الجلسة الأصلية والتى استرجعت بعد خمسة وعشرين عاماً مضت على وقوعها. ويؤمن تايلور بأن المحاورات السقراطية المبكرة تشتمل على تسجيل أفلاطونى سردى لأفكار أستاذه سقراط التاريخى الفعلية. وسجل كذلك لعصرها. ومن ثم يجب أن تؤخذ المعلومات التى يوردها أفلاطون عن سقراط –فى رأى تايلور– على أنها أفكار حقيقية تاريخية لسقراط فى الواقع."

ب ـ رأى ولتر كرانتس :

فى مقالين بعنوان "ديوتيما" و "ديوتيما المانتينية" يتناول ولتركرانتس مشكلة وجود ديوتيما التاريخى. وينتهى فيها إلى الإيمان بوجود شخصية تاريخية باسم ديوتيما. و نجده يجرى فى مقاله "ديوتيما" مناظرة بين شخصية "ديوتيما" لدى هلدرلين Holderlin من مجموعة أعماله "هايبريون" والمستوحاة من الشخصية الحقيقية. وبين شخصية ديوتيما لدى أفلاطون – ومناظرة بينهما فى أسلوب حياتهما الحقيقى. ويورد كرانتس العديد من البراهين للتدليل على رأيه بوجود مثل هذه الشخصية.

أولاً يشير كرانتس إلى أن الصورة المسترجلة لديوتيما الواردة فى "المأدبة" تدل على أز اسمها كان اسماً شائع الاستعمال آنذاك. ومن ثم فمن

المرجح بشدة أن تكون قد وجدت شخصية محددة قد سُميت باسم "ديوتيما" حقاً. ولجوء أفلاطون إلى استعمال اسم حقيقى ذى شهرة كاسمها يؤكد على أنها شخصية حقيقية تماماً مثلها مثل غيرها من الشخصيات الأخرى المذكورة فى "المأدبة" والذين كانوا جميعاً أناساً حقيقين صورت شخوصهم تصويراً دقيقاً فى "المأدبة".

ثانياً: يشير كرانتس إلى أن ديوتيما -حسب رواية أفلاطون- كانت كاهنة من البلوبونيزوس، وأنها تلقت دعوة لمساعدة أثينا وحمايتها من وباء الطاعون، ونجحت فى صده عنهم لمدة عشر سنوات قبل الحرب البلوبونيزية. ويذكر ثيوكديدس أن العرافين قد تنبأوا بنشوب الحرب والوباء معاً، وفى مثل هذه الظروف العصيبة، لا نستبعد لجوء دولة المدنية إلى استقدام كاهنة من مكان آخر لمواجهة هذه المحن. فمن المرجح جداً إذن أن كاهنة مانتينية كانت موجودة فى أثينا فى هذه الفترة والتى كان سقراط لا يزال فيها فى طور الشباب.

والدليل الثالث الذى يقدمه كرانتس هو أن إسخينيس Aischines وكسنيوفون وأفلاطون يذكرون جميعاً أن أسبازيا كانت معلمة لسقراط. وإذا كان كسنيوفون يروى حديث سقراط مع العاهرة ثيودوتا Theodote عن قيمة حياتها، يكون من الطبيعى تماماً أن يزور سقراط ديوتيما إبان فترة إقامتها فى أثينا. ومع ذلك يجب الانتباه إلى أن كرانتس يعتقد أنه نظراً لطول المدة التى وقعت بين لقاء سقراط مع ديوتيما الفعلى وبين كتابة "المأدبة" فإن الأحاديث التى ذكرها أفلاطون فيها أحاديث كلها من اختلاق أفلاطون.

د- فى دعم الرأى الثانى :-

فرقت فى الجزء الأول من هذا الفصل بين فلسفة ديوتيما وبين فلسفتى كل من أفلاطون وسقراط. وأظهرت كيف أنه من المستبعد أن يكون مفهوم الجمال المطلق لدى ديوتيما مثالاً أفلاطونياً، وافترضت أن مفهومها للجمال من الأنسب اعتباره صوة من مستوى الظواهر الجسمية الخارجية وليس من عالم المثل (المفارق). ورأينا إضافة إلى ذلك أن مفهومها عن الخلود لا يتحدث عن نفس خالدة يتم تناسخها، وإنما تصبح النفس خالدة فيه من خلال نجاح المرء فى إنجاب صفاته الخاصة فى نفس المحبوب. إذ يغدو المرء خالداً بفضل تعاقب صفاته فى شخص المحبوب، وليس لأن نفسه تستمر فى الحياة. كما أن تصور ديوتيما عن " الهوية الشخصية" يختلف عن مفهوم أفلاطون عنها. ورأينا أن الحب لدى ديوتيما مع أنه حب عقلانى وفكرى فإنه لا يحمل مع ذلك العلاقة نفسها التى تكون بين الحب والعقل لدى أفلاطون. فالحب لدى ديوتيما يستغل العقل استغلالاً نفعياً أداتياً، كوسيلة لتحقيق غاية الحب نفسها –وأعنى بها الوصول إلى هذا النوع الخاص من الخلود الذى تقول به ديوتيما.

أما فى الجزء الثانى من الفصل فقمت ببحث التعارض بين الرأيين الأول والثانى. حيث يزعم الرأى الأول أن المواقف الفلسفية المنسوبة إلى ديوتيما يجب أخذها على أنها : إما (أ) تخص شخصية سقراط الأفلاطونية. وإما (ب) تخص سقراط الحقيقى. ولن يكون هذا الرأى الأول مقبولاً إن لم ينجح فى الرد على اعتراضين هما : الأول أن سقراط قد اعتنق قبل وكذلك بعد التواريخ الدرامية الموضوعة لكتابه "المأدبة" أفكاراً وآراءً متعارضة مع

تلك المقدمة هنا على أنها أفكار ديوتيما. الثاني: من المستبعد أن ينسب أفلاطون إلى سقراط -وقت كتابة المحاورات- آراء متعارضة مع تلك التي اشتهر اعتناق سقراط لها اقتناعاً فعلياً. والاعتراض الثانى اعتراض بالغ القوة سواء اعتبرنا سقراط فى المأدبة هو سقراط الحقيقى، أو شخصية سقراط "الأفلاطونية". بل أنه فى هذه الحالة الأخيرة يصبح اعتراضاً ملزماً بشكل لا يمكن المراوغة منه لو كانت المحاورات المشتملة على مواقف مناقضة قد كتبت إبان نفس الفترة، إذ سوف يورط ذلك أفلاطون فى العديد من التناقضات المذهبية الخطيرة والمتزامنة فى تاريخ واحد. ولحسن الحظ أن الرأى القائل بأن ديوتيما ترمز لسقراط الحقيقى أو إلى سقراط "الأفلاطونى" يتطلب اجراء مقارنة واحدة فقط مع محاورة واحدة فقط هى "فيدون" رغم أن الفائدة سوف تكون أعظم لو عرجنا قليلاً على محاورات أخرى.

١ـ الخلود، تناسخ الأرواح، الهوية الشخصية :

لا تعالج ديوتيما على الإطلاق قضية ما إذا كانت النفس يتم تناسخها أم لا ، طالما أن النفس أصلاً غير خالدة فى رأيها. فكل ما يتمناه المحب فى نظرها هو أن يخلد المحبوب من بعده [بعد الموت] نسلاً وخليفة من نفس المحب. أى أن يتقلد المحبوب بعده بنفس صفات وفضائل المحب. وما كان الأمر كذلك لدى سقراط الحقيقى. حيث يؤكد سقراط فى "فيدون" على خلود النفس وتناسخها. فهل من المحتمل أن يكون سقراط قد غير من فكره حول الخلود والتناسخ فى الفترة الفاصلة بين مأدبة أجاثون (١٥/٤١٨ق.م) وبين وقت كتابة فيدون ٣٩٩ق.م؟؟

وإذا كان تايلور محقا فيما يذهب إليه من أن العديد من المحاورات الأخرى مثل تيماوس ومينون وفايدروس -تحوى معلومات صادقة إلى حد ما عن جوانب حياة سقراط الحقيقى، وكان محقا كذلك فى التاريخ الدرامى الذى وضعه لمحاورة تيماوس وهو ٤٢١ق.م فإن أفلاطون بذلك يقدم لنا سقراط وقد اعتنق نظريتى الخلود والتناسخ بشكل متوالى من عام ٤٢١ق.م وحتى وقت حدوث مأدبة أجاثون (١٥-٤١٥ق.م) عندما هجر سقراط هذا الرأى - متخفيا فى شخصية "ديوتيما" ثم عاد بعد ذلك واعتنقه مرة ثانية فى عام ٤٠٤/٤١١ق.م (تقدير تايلور) وهو التاريخ الدرامى لمحاورة فايدروس (248) وظل معتنقا له من ٤٠٤/٢ق.م تاريخ تأليف "مينون" (851-816) وحتى وفاته عام ٣٩٩ق.م كما يروى ذلك فى "فيدون". فلو كان ما يزعمه الرأى الأول صحيحا من أن ديوتيما ترمز لشخصية سقراط الفعلية، يكون سقراط بذلك قد اعتنق لفترة طويلة جدا من حياته رأيا فى النفس متعارضا أشد التعارض مع الرأى الديوتيمى. فى حين يمثل التصور الديوتيمى انحرافا خطيرا ومؤقتا عن الرأى القائل بخلود وتناسخ النفس، وهو الرأى الذى اعتنقه سقراط على الجانب الآخر طوال حياته.

حقا قد يساورنا الشك فى أن تكون هذه المحاورات السابقة تقدم روايات تاريخية صحيحة عن سقراط، ولكن مهما ساورنا الشك فيها، فلا يمكن أن يكون هناك شك فى أن محاورات فيدون والدفاع وإقريطيون تتضمن فعلا روايات تاريخية صحيحة عن سقراط. ورغم وجود اختلاف عظيم بين دارسى أفلاطون حول التاريخ الدقيق الذى دون فيه أفلاطون كل محاورة منها، فإن معظم الدارسين يتفقون على أن كل من فيدون ومينون والمأدبة قد تم تأليفها فى وقت واحد، ولما كان المفهوم الديوتيمى عن النفس متعارضا مع

مفهوم سقراط ومع مفهوم أفلاطون [الذى تطرحه شخصية "سقراط" فى "مينون"] يصبح من الواجب على أنصار الرأى الأول ضرورة تحليل سبب أن ينسب أفلاطون بشكل متزامن إلى سقراط و/أو إلى نفسه مواقفاً متعارضة فى طبيعة النفس. فمن الواضح فى ضوء ما سبق أن الرأى الأبسط الخالى من التناقض هو أن ننسب موقف ديوتيما إلى ديوتيما التاريخية، والموقف السقراطى إلى سقراط التاريخى أو شخصية "سقراط" الأفلاطونية.

يتضمن التصور السقراطى/ الأفلاطونى للنفس نظرة إلى الإنسان على أنه "ذات" باطنية ثابتة تحمل السمات التى يتمتع بها الإنسان، فى حين لا تقول ديوتيما فى تصورها للهوية الشخصية بوجود "ذات" جوهرية باطنية وراء صفات المرء الخارجية. فالشخص لدى ديوتيما هو مجموعة الصفات الأخلاقية والعقلية التى يجسدها أو تجسدها. وبهذا الشكل يحقق المرء الخلود -فى رأى ديوتيما- عندما يعيد إنجاب هذه الصفات من جديد (أى بولادة ذرية جديدة من نفسه) ولما لم ينسب أحد من الباحثين -فى حدود علمى- إلى سقراط القول بنظرية أفلاطون فى الهوية الشخصية، فسوف أمسك أنا عن بحث احتمال أن يكون سقراط التاريخى قد اعتنق بشكل متسق كلاً من المفهومين الديوتيمى والأفلاطونى عن الهوية الشخصية أم لم يفعل ذلك. وما سوف أقوم به شئ مختلف وهو بحث ما إذا كان من الممكن تقديم تفسير مقنع للمفهوم الديوتيمى وذلك بافتراض: إما أن أفلاطون قد ترك نظريته الخاصة عن الهوية الفردية قبل كتابه "محاورة المأدبة" أو أنه قد ترك النظرية الديوتيمية [على فرض أن نظريتها هى نظريته هو الخاصة كما يعتقد أنصار الرأى الأول] بعد تأليفه "للمأدبة".

فإذا كانت نظريـة أفلاطـون عـن الهويـة الشـخصية تـرد فـى "فيـدون" (115c.d) وثياتيتوس (154b - 157c) وفى عدة مواضع أخرى، وإذا ما كـان كل من تايلور ورايل Ryle وبراندوود Brand Wood [وكذلـك فعـل دارسـو أفلاطـون الآخرون] يتفقون جميعاً على أن كلا مـن "فيـدون" و"المـأدبـة" قد تـم تأليفهما تقريباً فى وقت واحد، فى حين تم كتابـة محـاروة ثيـاتيتوس فـى وقـت متأخر عنهما. لئن كانت "فيدون" و "المأدبة" متزامنين إذن فلا يمكن أن يكـون الوضـع أن أفلاطون قد استبعد نظريته هو الخاصة فى الهويـة الشـخصية قبـل كتابه "المأدبة" كما لا يمكن أن يكون قد قال بالنظرية المخالفة لها فى "فيـدون" فى نفس الوقت الذى وردت فيه فى "المأدبة". وكذلك لما كانت ثياتيتوس تتأخر فى الزمن عـن "المأدبـة" فـلا يمكـن القـول بـأن أفلاطـون قـد اعتـنق النظريـة الديوتيمية فى الهوية الشخصية بعـد تـأليف "المأدبة" وبهـذا لـن يكـون بإمكـان أنصــار الــرأى الأول إلا أن ينسـبوا إلــى أفلاطــون الوقــوع فــى التنــاقض فيمـا يتعلـق بنظريتـه فـى الهويـة الشـخصية، أو أن يقبلـوا الفرض المعـارض لذلـك (الـرأى الثـانى) بـأن النظريـــة المخالفـة لأفلاطـون هـى فـى الحقيقـة نظريـة ديوتيما.

٢ـ الحب والعقل :

أشرت فى النقطـة الثالثـة مـن الجـزء الأول إلـى أن أفلاطـون يصـور الحب فى الجمهورية (437e - 439d) وفايدروس (254b - 256b) علـى أنـه يعجز عن بلوغ هدفـه إذا لـم يسترشـد بهـدى العقـل، وجـاء الحب بنفس هـذه الصــورة أيضـاً فـى "فيدون" إذ يفـرق سـقراط فيهـا فـى حـواره مـع سـيماس Simmias (686-c) بين محبى الحكمة ومحبى الشهرة. ويعبر عن إيمانه بـأن

الفلاسفة الحقيقيين يتطلعون بشدة إلى الموت كوسيلة تقود إلى بلوغ الحكمة الكاملة، تلك التى لا توجد إلا فى الحياة الأخروية. ويقابل سقراط بين "الفلاسفة الحقيقيين" وبين "الخائفين من الموت" حتى لا يتركوا الشهرة خلف ظهورهم. أما لدى ديوتيما فالحب ليس بحاجة للعقل لإختيار الخلود هدفاً منشوداً له، لأن الحب لديها –على عكس الحب الأفلاطونى– يهدف إلى ذلك بشكل طبيعى وفطرى، كما يختلف المحبون لدى ديوتيما عن كل من "الفلاسفة الحقيقيين" وعن "محبى الشهرة" الموصوفين فى "فيدون" فى العديد من الجوانب الأخرى. أولاً : يهدف المحب لدى ديوتيما إلى أن يترك وراءه نسلاً من نفسه، فليس هدفه إذن الوصول إلى الحكمة. كما يختلف كذلك عن محب الشهرة الذى ورد وصفه فى "فيدون" إذ لا يخاف المحب لدى ديوتيما من الموت طالما أنه سوف يتأكد من خلال الموت أنه قد حقق الخلود الذى يبغيه، خلوداً لصفات الإنسان وليس لنفسه. وأخيراً لما كانت ديوتيما ليست محبة للحكمة، بل محبة للخلود، فإنها تستغل العقل استغلالاً نفعياً كوسيلة لبلوغ هدف الحب الخاص.

ولما كانت لعلاقة الحب بالعقل ظلالها على نظرية المثل الأفلاطونية، فيجب علينا دراسة احتمالية أن يكون الموقف الديوتيمى هو موقف أفلاطون نفسه. ومرة أخرى يجب علينا التعويل على التواريخ التقديرية لتأليف المحاورات، ومسألة احتمالية تغيير أفلاطون لرأيه حول علاقة الحب بالعقل، لقد سبق أن أشرت آنفاً إلى ما يوجد بين الدارسين من اتفاق على أن محاورتى فيدون والمأدبة قد تم تأليفهما فى وقت واحد. فإذا كان الرأى الأول على صواب يتضح أن أفلاطون بناءً عليه قد اعتنق كلاً من الموقفين الديوتيمى والأفلاطونى فى وقت واحد. وهو تناقض مذهبى فى غاية

الخطورة. بل وعند النظر إلى الرأى الأول فى ضوء دعوى رايل بأن الكتب الأولى من "الجمهورية" قد تمت كتابتها فى نفس وقت كتابة "المأدبة" تقريباً، وأنها كانت تحت عنوان "الجمهورية المثالية" يزداد النقد القائل بالتناقض المذهبى رسوخاً، ويزداد رسوخه أيضاً عندما نعلم أن براندوود قد توصل إلى أن الكتاب التاسع من "الجمهورية" قد تم تأليفه فى البداية فى مجموعة أعقبت بشكل مباشر مجموعة فيدون والمأدبة. وتقوى هذه الدعوى أكثر وأكثر عندما نعرف أن محاورة فايدروس قد تمت كتابتها وفقاً لرأى رويل بعد حوالى ست سنوات من وقت تأليف "المأدبة" و "فيدون" حسب ما يرى براندوود (والذى لا يحدد التواريخ وإنما يحدد ترتيب التأليف فحسب) كانت "فايدروس" المحاورة الأخيرة فى مجموعة تحتوى : الكتاب التاسع من الجمهورية، بارمنيدس، ثياتيتوس، وفايدروس. بناءً عليه فإذا ما أخذنا مأخذ التصديق كلام أصحاب الرأى الأول يصبح أفلاطون بذلك قد ظل متمسكاً برأيه الخاص حول علاقة الحب بالعقل على مدى الفترتين الأولى والمتوسطة من حياته الفكرية، ولم يكن الموقف الديوتيمى المخالف لذلك سوى انحراف سريع ومؤقت فقط عن الموقف المتسق الراسخ الآخر. إذن الحل البسيط هو رفض الرأى الأول ورد المقولات غير المتسقة مع أفلاطون إلى ديوتيما.

٣ـ مثال الجمال :

ذكرت فى النقطة الأولى من الجزء الأول ما يوجد من خلاف حول ما إذا كان مفهوم الجمال لدى ديوتيما يعد مثالاً أفلاطونياً على مستوى الصور والأشكال، أم أنه مجرد مثال ينتمى إلى عالم المظاهر الخارجية. زعم كثير من الدارسين بأن الجمال المطلق لدى ديوتيما كان مثالاً أفلاطونياً، وهو زعم قد يفسر السبب فى ميل بعض المؤرخين إلى اعتبار ديوتيما أفلاطون متنكراً

- فإن الدراسة المتمعنة لحديثها لا تكشف لنا عن وجود أى إشارة فى هذا الحديث إلى الجمال بوصفه شيئاً مفارقاً للنماذج المحددة المجسدة له. ويتوافق هذا مع نظريتها عن الهوية الشخصية. فطالما لا يوجد أى شئ ذاتى تتأسس عليه صفات المرء، فلا يوجد إذن "جمال" مطلق كامن وراء الحالات الجزئية الفردية المعبرة عنه، هناك بالطبع أشياء جميلة، وأخرى أكثر منها جمالاً، ولكن لا وجود لأى جمال مطلق مفارق لتلك الأشياء الجميلة. حقاً لا نستبعد وجود نظرية فى المثل لدى ديوتيما (مما جعل ديوتيما تبدو للبعض أفلاطونياً متنكراً) ولكن ما يمكننا قوله هنا عدم وجود مثل هذه النظرية من كلامها هنا. حقاً لا شئ مما قالته ديوتيما متناقض مع نظرية المثل، ولكن الشئ الواضح هو أن مثل هذه النظرية لا وجود لها فى حديثها.

ولئن كانت نظرية أفلاطون العامة فى المثل قد طُرحت فى وقت قريب من وقت كتابه "المأدبة" (فى فيدون - الجمهورية) وربما حتى فى وقت أبكر من ذلك (360c) فإن أفلاطون لم يقع فى أى تناقض عندما أحجم عن إدخال نظريته إلى حديث ديوتيما فى " المأدبة" وذلك لأننا إذا لاحظنا أن نظريته فى المثل يستند إليها دائماً كل جانب من جوانب نظريته فى التذكر، ومن بعدها نظريته فى خلود النفس، ومذهبة فى التناسخ، ولاحظنا كذلك الصلة الوثيقة بين هذه النظريات وبين نظرية أفلاطون فى الهوية الشخصية، يتضح لنا أن ديوتيما ما كان يمكن لها أن تعتنق النظرية الأفلاطونية فى المثل وتكون متسقة مع نسقها وفى الوقت نفسه تقول بنظريتها هى الخاصة [المعارضة] فى خلود النفس والتناسخ والهوية الشخصية. ولهذه الأسباب متجمعة لا يمكن لأنصار الرأى الأول القطع بأن ديوتيما فى الحقيقة هى أفلاطون متنكراً.

الخلاصة

بحثت في هذا الجزء احتمالية إزالة التعارض بين الرأي الأول وبين الرأي الثاني بشكل كامل وذلك بتأييد النظرية الأولى، والقول بأن موقف ديوتيما يعبر فيما يتعلق بخلود النفس وتناسخ الأرواح، والهوية الشخصية، وعلاقة الحب الشبقي بالعقل، الجمال كمثال من عالم المثل الأفلاطونية يعبر إما عن تصور خاص لسقراط الحقيقي، أو خاص بسقراط كما يصوره أفلاطون. ورأينا كذلك عدم إمكان نسبة الموقف الديوتيمي إلى سقراط أو إلى أفلاطون دون أن نقع في أحد تناقضين مذهبيين ظاهرين أو في كليهما معاً، علاوة على ذلك ظهر أن هذين التناقضين لا يمكن تفسيرهما بالقول بأن سقراط أو أفلاطون أحدهما قد غير آراءه في هذه الأمور مع مرور الوقت. إذا ما وضعنا كل ذلك في الاعتبار ومعه الشواهد الأثرية والأدلة القديمة الأخرى، أدركنا مدى تهافت الرأي الأول عن حقيقة وجود ديويتما.

الفصل السابع

جوليا دونا

Julia Domna

بقلم بياتريس زيدلر

عاشت "جوليا الفيلسوفة" كما يسميها مؤرخو القرن الثالث الميلادى فى الفترة التى أعقبت ماركوس أوريليوس الرواقى، وسبقت أفلوطين "الأفلاطونى المحدث". وعلى الرغم من أنها لم تخلف –فى حدود ما نعلم– أى مؤلفات فلسفية، فإنها كرست نفسها لدراسة الفلسفة عندما كان وقتها المزدحم –بوصفها إمبراطورة– يسمح بذلك. إنها تمثل حالة فريدة، إذ كانت الوحيدة من بين أولئك الذين نصفهم بوصف فلاسفة وربما مع استثناء واحد هو ماركوس أوريليوس– التى نقش إسمها فوق ما يزيد على ثلثمائة وخمسين قطعة نقود مختلفة، وعلى ما يزيد عن مائة وثمانين مبنى من المبانى العامة والتماثيل، وأضيفت عليها بشكل رسمى صفة القداسة.

لننظر فى البداية إلى قصة حياة هذه المرأة العظيمة، ثم نبحث بعد ذلك عن السبب فى أنها قد عُدت فيلسوفة.

أ- سيرة حياة جوليا دونا :

ولدت جوليا دونا عام ١٧٠م فى إميسا Emesa وهى مدينة على نهر العاصى Orontes فى سوريا بالقرب من مدينة حمص الحديثة الآن. ومع أن إسمها الأول "دونا" قريب الشبه إلى الكلمة اللاتينية domina والتى تعنى "السيدة" فإنه لم يكن مأخوذاً من اللاتينية، بل من المحتمل أنه كان اسماً آرامياً "مارثا" Martha، وإن كنا مع ذلك سوف نستعمل اسم "جوليا" للإشارة إليها مع أنه كان اسماً لعائلتها. وكان والدها يوليوس باسيانوس Julius Bassianus كاهناً أكبر لمعبد الآله Elagable إله الشمس فى "إميسا" والتى كانت مركزاً دينياً هاماً فى ذلك الوقت.

ولسنا نعلم على وجه التحديد نوعية التعليم الذى تلقته جوليا فى سنين حياتها المبكرة. ومن المرجح أنها إلتقت ببعض الزوار من المثقفين البارزين والذين كانوا يفيدون على قصر أبيها كضيوف. إذ تعلمت مما كان يدور بينهم وبين والدها من مناقشات. ومن المحتمل أن سبتيموس سفيروس Septimius Severus قد أثار إعجابها عندما كان يقيم فى هذه المنطقة كقائد عسكرى للحامية الرومانية فى سوريا، ولم تكن فى ذلك الوقت تتعدى التاسعة أو العاشرة من عمرها. ولكن وبعد مرور سنوات عديدة على ذلك تزوج منها بعد وفاة زوجته الأولى.

ولد لوسيوس سبتميوس سفيروس فى مدينة لبدة الكبرى Leptis Magna وهى الآن ليبدا Lebda على الساحل الشمالى لأفريقيا. وبعد أن تعلم اليونانية واللاتينية فى المدرسة رحل إلى روما لدراسة القانون. وتم تعيينه فى حكم الإمبراطور ماركوس أوريليوس فى وظائف متعاقبة فى أسبانيا وسردينيا وأفريقيا وسوريا. وفى عهد الإمبراطور كومودوس Commodus أصبح حاكماً لمقاطعة جاليا Gallia Lugdunensis (فى وسط فرنسا).

وكان هذا بالضبط هو وقت ارتباطه بجوليا دونا كزوجة له. فعندما أراد الزواج للمرة الثانية من المحتمل أنه قد تذكر –ربما من خلال إقامته فى سوريا على رأس الحامية العسكرية– مقابلة له أو سماعه عن ابنة الكاهن الأعظم لمدينة ميسا. ويُعزى إلى إيمانه الشديد فى التنجيم سبب اختياره لفتاة سورية كهذه زوجة له. إذ وفقاً لما يرويه مؤرخ من القرن الرابع الميلادى قام سفيروس باستشارة أبراج النجوم عن المرأة التى تصلح زوجة له "وعندما علم

أن هناك فتاة من سوريا طالعها ينبئ أنها سوف تصبح إمبراطورة (وكانت هذه الفتاة هى جوليا) سعى إليها وإتخذها زوجة له."

تزوج سفيروس وجوليا عام ١٨٧م عندما كانت هى فى السابعة عشرة وكان هو فى الحادية والأربعين أو فى الثانية والأربعين. وولد طفلهما الأول وكان ذكراً فى ٤ أبريل عام ١٨٨م فى مدينة Lugdunum (وهى الآن مدينة ليون Lyons) وأطلقا عليه اسم باسيونوس Bassianus على اسم والد "جواليا" وسمى الابن الثانى باسم "جيتا" وهو اسم والد وأخى سفيروس وقد ولد فى روما فى العام التالى.

وفى عام ١٩١م تم تعيين سفيروس حاكماً لـ "بانونيا" Pannonia وهناك سمع وهو الحاكم لثلاث مناطق ومركز قيادته فى كارنينتوم Carnuntum على نهر الدنواب –سمع بمقتل الإمبراطور كومودس وعن إغتيال ولى عهده بريتناكس Bertinax كذلك بعد حكم له استمر ثلاثة شهور، وعن بيع العرش إلى صاحب أعلى سعر جوليانوس Julianus فتم تنصيب سفيروس فى الحال إمبراطوراً بواسطة قواته. وبينما هو وجيوشه يزحفون بسرعة إلى روما صوت نواب مجلس الشيوخ على نزع العرش من جوليانوس، والذى سرعان ما تم إغتياله بعد ذلك وعلى تنصيب سفيروس إمبراطوراً بعده. وفى عام ١٩٣م –تاريخ دخول سفيروس روما ظافراً– لم يظهر إسمه منقوشاً على العملة فقط، بل نُقش عليها أيضاً اسم جوليا دونا. وفى هذا العام نفسه أنعم سفيروس على جوليا بالاسم الإمبراطورى "أوجستا" Augusta. وبذلك ففى غضون ست سنوات فقط من زواجها بسفيروس

تحققت نبوءة المنجمين التى ظهرت فى طالعها. ففى هذا الوقت أصبحت زوجة فعلاً لملك.

ولكن كان هناك قائدان آخران ينافسان سفيروس فى العرش بقوة هما: نيجر Niger فى الشرق وألبنيوس Albinus حاكم بريطانيا. ومن ثم فعندما سمع سفيروس بأن جنود نيجر قد بايعوا قائدهم إمبراطوراً صار إلى الشرق ونجح سفيروس فى هزيمة نيجر وقُتل الأخير عام ١٩٤م وقُتلت زوجته وأولاده. وواصل سفيروس القتال فى الشرق ضد أولئك الذين ساندوا نيجر فى مؤامرته. وحدث فى عام ١٩٦م أن أطلق على جوليا لقب "أم المعسكر" Mater Castrorum اعترافاً بدورها في مرافقة زوجها فى حروبه.

ثم وجه سفيروس اهتمامه بعد ذلك إلى "ألبنيوس" والذى كان بعض الشيوخ قد بايعوه إمبراطوراً. فسار الإمبراطور سفيروس لمقاتلته وكان ألبنيوس قد عبر من بريطانيا إلى بلاد الغال (فرنسا القديمة) ونجح الإمبراطور فى هزيمته فى مدينة ليون الفرنسية عام ١٧٩م، أو كما كانت تُسمى قديماً Lugdunum. ولم يتم قتل ألبنيوس فى هذه المعركة وحسب، بل وتم قتل زوجته وأطفاله، وأصدقائه، وما لا يقل عن تسعة وعشرين عضواً من مجلس الشيوخ الذين كانوا يناصرونه.

وقد قيل أن فكرة سفيروس التخلص من غريميه -نيجر وألبنيوس- بدلاً من جعلهما خلفاءً له -فكرة ترجع بجملتها إلى طموح جوليا. ولا شك أن سفيروس نفسه قد اشتهى أن يرث أبناءوه العرش. ورغبة من سفيروس فى إضفاء مظهر الشرعية على عرشه إتخذ ماركوس أوريليوس- والذى كان قد مات عام ١٨٠م - أباً له بالتبنى، وزعم أن ابن أوريليوس المريض

كومودوس Commodus أخ له، إضافة إلى أنه أطلق على ابنه باسيونوس لقب ماركوس أوريليوس أنطونيوس، ولكن ظل الابن مع ذلك يُعرف في التاريخ بإسمه المجرد كاراكالا Caracalla.

ولم تمض إلا شهور قليلة على انتصار سفيروس في موقعة ليون حتى رافقت جوليا مرة أخرى زوجها في رحلة أخرى، ولكن إلى الشرق هذه المرة إلى إفريقيا عام ٢٠٣م. وفي عام ٢٠٤م أقيمت الألعاب الرياضية العالمية Ludi Saeculares (The Secular Games) في روما إيذاناً ببداية عهد جديد. وعلى غير شاكلة أية إمبراطورة سالفة، كان لجوليا دور بارز في الإحتفالات. ورغم الاحترام وآيات الشرف التي حظيت جوليا بها في روما وعلى إمتداد الإمبراطورية كلها، كانت السنوات القليلة الأولى في القرن الثالث سنوات تعيسة لجوليا، إذ حدث أن ظهر لها عدو في البلاط.

فقد حدث أن أصبح بلوتيانوس Plautianus والذى كان مثل سفيروس من مواليد شمال أفريقيا متمتعاً بثقة الإمبراطور، فتم تصعيده حتى أصبح الوزير المقرب إليه. ونجح بفضل هذا المنصب في جمع ثروة طائلة، وتغلغل نفوذه في كل مكان، ونُصبت له التماثيل في كل ربوع العالم الروماني. ورتب بلوتيانوس عام ٢٠٢م بذكاء لينال شرف تزويج إبنته بلوتيلا Plautille من باسيونوس (والذى كان قد تلقب في ذلك الوقت باسم كاراكلا أو أنطونيوس) الإبن الأكبر لجوليا و سفيروس، هذا رغم معارضة جوليا ورفض العريس لهذا الزواج. وقد كانت جوليا حانقة من نفوذ بلوتيانوس القوى عند زوجها. كما كان بلوتيانوس نفسه -كما يذكر المؤرخ ديو Dio- "بدوره دائماً ما يعامل جوليا أو كوستا معاملة سيئة، لأنه كان يمقتها بشدة ودائماً ما كان يكيد لها

ويشتكى من عنفها معه إلى زوجها. وأخذ يثير الشبهات حول سلوكها ويجمع الأدلة ضدها وذلك عن طريق تعذيب النساء النبيلات."[1] ولكن لحسن الحظ أن جيتا Geta شقيق سفيروس أخبر الإمبراطور -وهو أى جيتا- مريض على فراش الموت عام ٢٠٤م بأن بلوتيانوس ليس مصدر ثقة. فلم يمضى وقت طويل بعد ذلك حتى أُدين بلوتيانوس بجريمة التآمر لقتل الإمبراطور فحُكم عليه بالإعدام عام ٢٠٥م. ويروى "ديو" أن شخصاً من الذين شاهدوا إعدام بلوتيانوس "انتزع بعض الشعيرات من لحيته وحملها إلى بوتيلا و جوليا- ولم تكونا تعرفا شيئاً عما حدث- وصاح وهو يقدم لهما شعيرات لحيته : أنظرا إلى بلوتيانوس صاحبكما !! إن هذا ليسبب لإحداكما الفرح والبهجة وللأخرى الحسرة."[٢]

كما كانت هناك مشكلة أخرى تؤرق بال جوليا وهى أن الابنين "كاراكلا"، و "جيتا" كانا يقضيان معظم أوقاتهما فى اللهو والمتعة، والأسوأ من ذلك أن كلاً منهما كان يكره الآخر. وحاول الإمبراطور سفيروس بلا فائدة حمل إبنيه على الطاعة، وإن يعيشا معاً فى إنسجام. واصطحبهما الأب معه عام ٢٠٨م عندما سافر هو و جوليا وإبناه إلى بريطانيا فى حملة عسكرية تعشم الإمبراطور فيها أن يستفيد إبناه من وجودهما خارج روما، وإن ينخرطا فى سلك الحياة العسكرية. أرادهما أن يتعلما كيف يصبحان أباطرة متعاونين صالحين. وقد ترك لجيتا الإبن الأصغر مسئولية إدارة المنطقة الواقعة تحت السيطرة الرومانية، فى حين سار الإمبراطور ومعه إبنه الآخر كاراكلا بالجيش لقتال البرابرة. وعندما حدث وألزم المرض الشديد سفيروس الفراش سعى كاراكلا إلى بسط سيطرته على الجيش، وقام بإثارة الإفتراءات ضد شقيقه، وبلغ به العقوق أن طلب من الأطباء التعجيل بوفاة والده. وكانت

وصية سفيروس الأخيرة لولديه أن يدفعا بسخاء إلى القوات، وأن يعيشا معاً فى وفاق ووئام. وتوفى فى مدينة أبوراكوم Eboracum (يورك حالياً York) فى ٤ فبراير ٢١١م بعد أن حكم روما لما يزيد على ثمانية عشر عاماً. وتم إحراق جثته، وحملت جوليا وإبناه رماده إلى روما ودفنوه فى مزار الأباطرة.

كان سفيروس ذا بصيرة نافذة سرعان ما كان -كقائد- ما يشعر بالمشكلة وسرعان ما كان أيضاً يتخذ نحوها القرار الحاسم والسريع، وإن حدث وكان هذا القرار أحياناً فعلاً خالياً من الرحمة. وقد نجح فى استحداث الكثير من النظم الحربية، والإصلاحات الإدارية، كما شيد الكثير من المبانى العامة الفخمة، وأعاد بناء الكبارى القديمة المنهارة، وأصلح الطرق والجسور فى كل أنحاء الإمبراطورية، وأقام مبانى جديدة مثل قنطرة سفيروس. وقام بعمليات ترميم للعديد من المبانى القديمة المتهالكة. وساهمت جوليا فى هذه المهمة الأخيرة وذلك بإصلاح قاعة إجتماعات النساء فى ساحة تراجان Trajan وإعادة بناء معبد فستا Vesta. وتشهد الرحلات العديدة التى رافقت فيها زوجها وكذلك صورها على النقود ونقوش المبانى والمخطوطات -تشهد جميعاً بأن سفيروس قد قدر لها ما تقوم به من دور هام إلى جانبه كإمبراطورة. أما الآن فقد تركها وحيدة، تعانى مشكلة الإنقسام بين ولديها، والصراع بينهما على من يرث العرش.

وقد أوصى المستشارون الذين أوصى بهم الأب فى حضور جوليا بأن تُقسم الإمبراطورية بين الولدين. فيأخذ كاراكلا أوروبا كلها، فى حين يأخذ جيتا كل آسيا، غير أن جوليا اعترضت على هذا الرأى قائلة "يمكنكما يا ولدىَّ أن تجدا طريقة لتقسيم الأرض والبحار، ولكن كيف يمكن لكما أن تقتسما

إمكما." فتم استبعاد الفكرة. غير أن الكراهية ظلت تعمل عملها بين الشقيقين، وسعى كل واحد منهما إلى إفشال كل ما يعمله الآخر، وأخيراً لجأ كاراكلا -تعميه الرغبة الشديدة إلى السلطة المطلقة- إلى مكيدة بائسة كما يقول المؤرخ هيروديان Herodian.

ففى عام ٢١٢م أظهر كاراكلا الامتثال لتوسلات والدته ورضى بلقاء أخيه فى بيتها على أساس أن تتم المصالحة والتراضى بينهما. وحدث عندما هَمَّ جيتا بالدخول إلى البيت أن اندفع بعض الجنود -الذين يعملون تحت إمرة كاراكلا- للهجوم عليه وقتله، فما كان منه إلا أن جرى إلى والدته للإحتماء بها، ولكنهم قتلوه وهو بين ذراعيها، وحاولت الأم المذهولة حمايته ولكن دون جدوى وقد جُرحت يداها وهى تحاول حمايته. عقب ذلك أذاع كاراكلا فى القصر أنه نجح فى النجاه من مؤامرة خطيرة لقتله. نجح بصعوبة فى إنقاذ حياته، وفى الانتقام من المتآمر عليه (أخيه). ولم يكتفى بخداع والدته، بل حرم عليها أن تحزن على إبنها جيتا، وأمرها بأن تهلل وتفرح وكأن هناك حدثاً سعيداً قد حدث لها. وقُتل أصدقاء وأنصار جيتا، وتم محو اسمه من المكاتبات والرسائل، وطُمست صورته، وأعتبر أى ذكر لاسمه ولو بالتلميح خيانة.

وقد أمضى كاراكلا معظم وقته -وهو إمبراطور- فى حملات عسكرية متصلة، متنقلاً من الإمارات الألمانية إلى البلقان والى آسيا الصغرى ومصر. وقد رافقت جوليا ابنها إلى الشرق، وعاشت فترة فى نيقوميديا Nicomedia على بحر مرمرة، ثم فى أنطاكية Antioch بعد ذلك. وعندما كان إبنها مع الجيش كانت الرسائل والعرائض تأتى إليها لتبت بالقرار فيها.

وبهذا الشكل دبرت جوليا وسيّرت الكثير من أمور الإمبراطورية. كما قامت باستقبال الكثير من الرجال المشاهير فى عصره. وقد وثق الإمبراطور فى والدته ثقة عظيمة، وخولها مسئولية عظيمة، لدرجة أن الثرثارين المعاصرين له اتهموه بممارسة سفاح الأقارب مع أمه.(٣)، وكان لها حرسها الإمبراطورى الخاص، وحاشيتها الملكية الفخمة.

قضى الإمبراطور كاراكلا شتاء عام ٢١٦م فى إيديسا Edessa فى ٨أبريل ٢١٧م تم اغتياله بناءً على أمر من أحد قواده وهو ماكرينوس Macrinus. ويروى "ديو" " أنه عندما وصلت الأنباء عن اغتيال كاراكلا إلى جوليا فى مدينة أنطاكية لبست الحداد هذه المرة حزناً على قتله، على قتل الرجل الذى كرهته أشد الكراهية إبان حياته، ولكن حدادها فى الواقع لم يكن لأنها كانت تتمنى له طول العمر، وإنما فعلت ذلك لأنها كانت حزينة لأنها سوف تعود إلى الحياة الخاصة من جديد."

وعندما لم يجر ماكرينوس فى البداية أى تغيير فى ظروفها وأحوالها، وأرسل إليها رسالة مهذبة، انتعشت روحها المعنوية، إلا أن آمالها فى المستقبل سرعان ما خابت عندما أمرها ماكرينوس بمغادرة أنطاكية. فضلاً عن أنها -وكما يروى ديو- كانت فى ذلك الوقت فى حكم الموت بسبب سرطان الثدى الذى كانت تعانى من وطأته منذ وقت طويل. وأختارت أن تُنهى حياتها بيدها وذلك بأن صامت عن الطعام، وقد وافتها المنية فعلاً فى أنطاكية فى مايو وربما فى يونيو عام ٢١٧م عن عمر يناهز السابعة والأربعين. وحُملت رفاتها إلى روما، وبعد عدة سنوات من موتها قامت أختها جوليا مايسا Julia Maesa بحمل وعاء رفاتها ودفنه فى المزار المقام فى

أنطونيوس Antoninus "والذى من المحتمل أنه نفس المزار الذى دُفنت فيه رفات زوجها سفيروس."(٤)

وقد تم رفع جوليا إلى مرتبة القديسين فى ظل حكم الإمبراطور سفيروس الكسندر Severus Alexander ابن أخى جوليا دونا الأكبر، وآخر أباطرة الأسرة السفيرية، وكانت العملات التى أُصدرت على شرف تقديسها تحمل كلمات " Diva Julia Augusta " أى السيدة الأولى جوليا أوجستا.

٢- جوليا الفيلسوفة :

رغم انشغال جوليا -كإمبراطورة- بتأدية واجباتها الرسمية، كانت تجد مع ذلك الوقت الكافى لتتابع فيه إهتماماتها العقلية. ويتمثل الدليل التاريخى على هذا فى شهادة إثنين من معاصريها هما : فيلوستراتوس، وديو كاسيوس Dio Cassius. إذ يصفها فيلوستراتوس بوصف " الفيلسوفة جوليا " ويذكر "حلقة جوليا الفكرية التى كانت مؤلفة من علماء الرياضة والفلاسفة" ويذكر عن نفسه أنه كان أحد أعضاء هذه الحلقة. أما ديو فبعد أن ذكر سلوك "بلوتيانوس" نحو جوليا قال "وكان هذا سبب اتجاه جوليا إلى دراسة الفلسفة، وأن تقضى معظم وقتها مع السفسطائيين." وأشار بعد ذلك إلى الفترة إلى كانت تتسلم جوليا فيها رسائل رسمية من ابنها، وما قامت به من استقبال الرجال البارزين فى عصرها [فى أنطاكية ونيقوميديا، وفى آسيا الصغرى فى حوالى ٢١٥ إلى ٢١٧م] ويقول ديو " أنها كرست نفسها أكثر وأكثر لدراسة الفلسفة مع هؤلاء الرجال. "

تطرح هذه التعليقات من معاصرى جوليا الأسئلة التالية :

أ - . من هـم الذيـن كـانوا أعضـاء فـى حلقـة جوليـا الفكريـة، ومـاذا كـانت إهتماماتهم؟؟

ب - من هم فلاسفة السفسطائية الذين كانوا معاصرين لها؟؟

جـ - أى فلسفة هذه التى درستها؟؟

د - ما هى الفلسفة التى كانت جوليا نفسها تؤيدها؟؟

ورغم أن هذه الأسئلة ليست كافية، فإنها مع ذلك من الممكن أن تتيـح لنا إطاراً عملياً لدراستنا هنا، بل سـوف تمدنـا محاولتنـا للإجابـة عليهـا بلمحـة عن حياة جوليا الفكرية والفلسفية.

أ - أعضاء حلقة جوليا الفكرية :

أشار فيلوستراتوس إلى أن حلقة جوليا الفكرية كانت تتألف من "علماء الرياضيـات والفلاسـفة" وكـان يقصـد بمصطلـح "علمـاء الرياضيـات" هنـا المنجمين. ومن المرجح أن جو

من الديانة السورية التى اعتنقتها

أيضاً فيه. وعلى الرغم من أنه

كانوا فى حلقة جوليـا العلميـة،

الأعضاء الآخرين. فإن هناك قائ.

جوليا إرتبط معظمهم حتماً بحلقة جوليا الفكرية، إذ بالإضافة إلى أخـت جوليـا واسمها "جوليا ميسا" و بنتى أخت جوليا وهما جوليـا ميمايـا Julia Mamaea وجوليا سوامياس Julia Soaemias ضمت قائمة الحلقة الأسماء التالية:

(١) المشرع بابنيان Papinian والذى من المحتمل أنه كان ابن عم جوليا، وعمل كوالى إمبراطورى فى ظل حكم سيبتموس سفيروس، وقام بكثير من الإصلاحات القانونية الهامة.(٥)

(٢) أولبيان Ulpian تلميذ بابنيان، وعمل كعضو فى المجلس الاستشارى للإمبراطور سفيروس.

(٣) أوبيان Oppian الشاعر الذى أهدى عملاً له "فى الصيد" للإمبراطور كاراكلا قائلاً "دونا العظيمة وهبته لسفيروس العظيم".

(٤) أثنايوس النوقراطيسى Athenaeus of Naucratis مؤلف كتاب "السفسطائين على مائدة العشاء" Deipnospistae وكان وصفاً لمائدة السفسطائيين المشتملة على معلومات كثيرة ومتنوعة.

(٥) الإسكندر الأفروديسى شارح أرسطو، والذى إليه أسند منصب رئيس المدرسة المشائية فى أثينا فى عهد كل من سفيروس و كاراكلا.

(٦) سرنيس سامونيكس Serenus Sammonicus المؤلف المعروف لكتاب "نظام الإصلاح الحر" Rerum Reconditorum Libri وقد أعدم بناءً على أمر من كاراكلا بعد اغتيال جيتا.

(٧) جالينوس الطبيب اليونانى، وصاحب المؤلفات الطبية والفلسفية المشهور، وعمل طبيباً فى بلاط روما من عهد كومودوس وحتى السنوات القليلة الأولى من حكم سفيروس فقد وافته المنية ١٩٩م.

(٨) ماريوس ماكسميوس Marius Maximus والذى كتب مؤلفاً عن "حياة سبتموس سفيروس" وهو الكتاب الذى أصبح مرجعاً فى التاريخ الرومانى.

(٩) ديو كاسيوس Dio Cassius المؤرخ الشهير صاحب كتاب "التاريخ الرومانى"كما أنه ألف كتاباً صغيراً عن "الأحلام والبشائر المتنبئة بعظمة سفيروس المستقبلية" وهو عمل كرَّمَهُ الإمبراطور سفيروس عليه.

(١٠) جورديان Gordian والذى كان حاكماً للمقاطعات الرومانية فى أفريقيا وإليه أهدى فيلوستراتوس كتابه "سير السفسطائيين" وأصبح إمبراطوراً رومانياً عام ٢٣٨م ويقال عنه "إنه كان يقضى وقته فى قراءة أفلاطون وأرسطو وشيشرون وفرجيل.".

(١١) مجموعة عديدة ومتنوعة من السفسطائيين الذين سوف نذكرهم فى القسم التالى (ب).

ومن المحتمل أن جوليا قد عرفت معظم أولئك الرجال السابق ذكرهم فى القائمة إن لم يكن كلهم. فهى تعرف بابنيان معرفة وثيقة جداً وكذلك أوليبان وجالينيوس وديو وجورديان. ولكن يغيب عنا الدليل الجازم للتأكيد على أن واحداً من هؤلاء الرجال العشرة قد ارتبط بحلقتها ارتباطاً فعلياً.

لنتجه الآن إلى السؤال الثانى ونحن نتذكر عبارة ديو "أمضت جوليا معظم وقتها مع السفسطائيين. " ولنتساءل :

ب- من كان هؤلاء السفسطائيون؟؟

قد يوحى لفظ السفسطائى إلى دارس الفلسفة اليونانية باسم بروتاجوراس صاحب عبارة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" أو باسم جورجياس صاحب كتاب "فى اللاوجود أو فى الطبيعة" كما قد يوحى بصورة السفسطائى لدى أفلاطون وأرسطو، ذلك المدّعى الذى ليست لديه سوى معرفة سطحية ويدعى أن لديه الحكمة الحقيقية. ولكن مفهوم "سفسطائى" فى عصر جوليا لم يكن مفهوماً مشيناً، ولا معبراً عن أى صفة مشينة فلسفياً، وإنما كان لقباً شرفياً يطلق على الخطباء وعلى معلمى الخطابة الذين وصلوا إلى الذروة فى المهارة الخطابية. لقد كان سفسطائيو القرنين الثانى والثالث على رأس المفكرين الذين نالوا تقديراً عظيماً من أبناء عصرهم، كما كانوا مبجلين كذلك من قبل الأباطرة، الذين أنعموا عليهم بالمناصب الحكومية الرفيعة، لذا فقد بلغوا من الثراء العريض ما جعلهم يغدقون الهبات المالية على الإدارة لإقامة المبانى العامة. لقد أظهروا فى حياتهم كيف يمكن أن يكون فن الإقناع وسيلة للنجاح فى الحياة العامة. وكان فيلوستراتوس أحد مصادرنا الرئيسية عنهم، وهو الذى كان عضواً بارزاً فى حلقة جوليا.

يفرق فيلوستراتوس فى كتابه "سير السفسطائيين" بين "الحركة السفسطائية القديمة" التى أسسها جورجياس فى القرن الخامس ق.م وبين "الحركة السفسطائية الثانية" التى أسسها اسيخنوس Aeschines. وإذا كانت "الخطابة الفلسفية" هى الفن السفسطائى القديم وذلك لأن الذين استخدموه كانوا يتخذون مواقف فلسفية نحو الموضوعات المطروحة فى ذلك الوقت لدى الفلاسفة مثل : الشجاعة، العدالة، كيف تم خلق العالم بشكله الحالى، فإن فى

الحركة السفسطائية الثانية (ويفضل فيلوستراتوس هنا كلمة "الثانية " على "الجديدة") نجد أتباع اسيخنوس يكرسون نظرياتهم لأجل الارتقاء بمناهج فنهم الخطابى وحده" بمعنى أنهم اتخذوا من موضوعات التاريخ وأدب اليونان القديم مناسبات يستعرضون فيها مهاراتهم فى فن البيان فحسب.

يذكر فيلوستراتوس فى كتابه السالف أولئك الذين ينطبق عليهم مصطلح "السفسطائيين" على الرغم من أن السفسطائى فى رأيه ليس فيلسوفاً خالصاً. ونجده يبدأ بإيراد قائمة تشمل ثمانية فلاسفة بدى له أنهم سفسطائيون حقاً لأنهم عرضوا نظرياتهم بسلاسة وطلاقة. ثم يناقش بعد ذلك السفسطائيين الفعليين ويختار تسعة منهم كممثلين للسفسطائية القديمة (جورجياس، بروتاجوراس، هيبياس، بروديكوس ضمن هذه القائمة) ثم يعرض ما يزيد على ثلاثة وأربعين علماً يمثلون السفسطائية الثانية. ورغم أن هذا العمل لم يُكتب فيما يُرجح إلا بعد وفاة جوليا، فليس من المستبعد افتراض أن فيلوستراتوس –طالما أنه كان عضواً بارزاً فى حلقة جوليا الفكرية– قد استقى معلوماته عن هؤلاء السفسطائيين منها، فقد كانت جوليا خبيرة بتاريخ السفسطائية.

أما كونه قد اعتمد عليها، فهذا ما يدل عليه خطاب كتبه فيلوستراتوس –فيما يحتمل– إلى جوليا يخبرها فيه أن أفلاطون لم يكن حاقداً على السفسطائيين بل على العكس كان معجباً بهم. حتى أنه تبنى الصورة الأدبية البليغة التى كان يستخدمها جورجياس وهيبياس وبروتاجوراس. ويضيف بعد ذلك أن هناك أناساً آخرين آمنوا بضرورة تقليد السفسطائيين فى فنهم، ومن هؤلاء أسيازيا المليسية إذ يُقال "أنها شحذت لسان بريكليس ليقلد جورجياس."

ويضيف "واسيخنوس السقراطي أيضاً الذى تعرفينه [والخطاب موجه إلى جوليا] وتناقشنا سوياً حوله مؤخراً والذى يكتب محاوراته بأسلوب مثير للنفس بشدة، ولم يتردد فى تقليد جورجياس فى الكتابة وذلك فى حديثه عن ثارجيلا Thargelâ " ويختم فيلوستراتوس خطابه بقول "وبعد كل ذلك الذى سلف هل نطمع أن تقومى أيتها الملكة العظيمة بحث بلوتارخ –أعظم الإغريق جرأة– على أن يكف عن إهانة السفسطائيين وعدم سوق الحماقات عن "جورجياس" فإذا فشلت فى ثنيه عن صنيعه هذا، فأنت –على أقل تقدير– تعرفين بحكمتك وحصافتك أى اسم ينطبق على رجل من هذه النوعية، وبوسعى أنا أن أخبرك، ولكننى أستحى من ذلك."

ولما كان "بلوتارخ" قد مات قبل أن تولد جوليا بنصف قرن من الزمان، فقد تشكك البعض فى صحة نسبة الخطاب إلى فيلوستراتوس. غير أن فيلوستراتوس عندما يطلب من جوليا التحدث إلى رجل ميت، فإن هذا لا يستدعى الشك، إذ من المحتمل أنه قد تعمد ذلك كضرب من الفن الأدبى القديم. وعلى كل حال فمن المرجح أن جوليا قد سمعت عن جورجياس وعن غيره من السفسطائيين القدامى من فيلوستراتوس نفسه.

فمن الممكن أن يساعدنا كتاب فيلوستراتوس "سير السفسطائيين" بالإضافة إلى معرفة جوليا بالسفسطائيين –فى معرفة أسماء السفسطائيين الذين ظهروا فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين، وكانت جوليا على معرفة شخصية بهم.

كان من بين السفسطائيين الذين اتصلوا بالإمبراطور سيبتموس سفيروس (وعرفتهم جوليا على الأرجح) : أبولونيوس Apollonius بينما كان

فى سفارة إلى الإمبراطور سفيروس فى روما عام ١٩٦م وربما عام ١٩٧م دخل فى مباراة خطابية جدلية وفاز فيها. ومنهم هيراقليدس الليقى Heracledes of Lycia ومع أنه كان ضليعاً كسفسطائى بارع حدث أن انهار وهو يلقى خطاباً مرتجلا فى حضرة الإمبراطور سفيروس. وأخيراً كان منهم إيليان Aelian وهو رومانى الجنسية عاش إبان حكم سفيروس فى أثينا، وكان يتحدث الإغريقية بطلاقة، وكتب مؤلفات فى التاريخ وكتباً فى طبيعة الحيوان.

أما السفسطائى الذى كان معروفاً لكل من سفيروس وجوليا على حد سواء فهو أنتيباتر الهيرابولى Antipater of Hierapolis إذ كان معلماً خاصاً لا بنيهما كما أنه عمل كوزير لسفيروس، ثم عُهد إليه بمنصب حاكم مدينة بثينيا Bithynia، غير أن قسوته الشديدة أدت إلى عزله من هذا المنصب. وحدث أن كتب مرثية رثا فيها جيتا عند قتله الأمر الذى أثار غضب كاراكلا عليه، وقد مات فى سن الثامنة والستين بأن أمسك إرادياً عن الطعام.

ويروى فيلوستراتوس أن هموقراطيس الفوسيسى Hemocrtes of phocis "كان عضواً فى الحلقة السفسطائية" كما يجب إدراج هليودورس Heliodorus فيها، إذ أنه جدير بالإلحاق بالحلقة السفسطائية" وعلى الرغم من أن فيلوستراتوس لا يطابق صراحة بين "الحلقة" المقصودة فى كلامه وبين "صالون جوليا" فليس التطابق بينهما مستبعداً.

ويقول فيلوستراتوس أيضاً عن فيليسكوس التسالى Philiscus the Thessalian أنه "إبان زيارته لروما دائماً ما كان يختلف إلى حلقة جوليا التى تضم مجموعة من الفلاسفة وعلماء الرياضيات، وحصل منها -بمباركة

الإمبراطور - على كرسى الخطابة فى أثينـا. وظـل يشـغل هـذا الكرسـى لمـدة سبع سنوات، وعندما حدث وحُرم من الإعفاء عن تأدية الخدمة العامة، وكـان هذا الإعفاء رخصة يحظى بها دائماً كل من يتقلد هذه الكراسى، ذهب للتوسـل إلـى الإمـبراطور، وعرض حالـه عليـه بشـكل أحـدث فـى نفس الإمـبراطور كاراكلا إحساساً بالنفور منه لدرجة أن الإمبراطور وقف مقاطعاً كلامه ووجـه إليه انتقادات شديدة على شعره وعلى صوتـه، ولكنـه نجـح أخـيراً فـى انـتزاع الاعفاء من الخدمة العامة من الإمبراطور - كمكافـأة لـه علـى خطبـة حماسـية ألقاها أمامه.

كما كان فيلوستراتوس نفسه أحد الأعضـاء البـارزين فـى حلقـة جوليـا الفكرية، حيث يقول بعد ذكره لجوليا بالاسم فى مؤلف آخر "كنـت أنتمـى إلـى حلقـة الإمبراطورة والتـى كـانت معجبـة للغايـة بممارسـة البيـان والخطابـة". ويصنف نفسه فى نهاية كتابه "سير السفسطائيين" على أنه سفسطائى : ويوجز آراءه فـى عبـارة تقـول "أمـا عـن فيلوسـتراتوس الليمنـوى Philostratus of Lemmos وعن بر ته فى القـانون والمحـاكم والخطـب السياسـية، والبحـوث العلمية، وإلقاء الخطب الحماسية. وأخيراً عن مهارته فى الخطابة الارتجاليـة، فهذا ما لا يحق لى أن أتحدث عنه. " وقـد قـام بـاحث مـن المحدثين بدراسـة حلقة جوليا الأدبية دراسة دقيقة: وانتهى إلى هذه النتائج الموجزة والتى لاشـك فى صحتها : "لقد كـانت هنـاك فعـلاً حلقـة مـن السفسـطائيين والفلاسـفة. وقـد كـانت جوليـا نفسـها عضـوة فيهـا شـاركت بنفسـها فـى مناقشـاتها، وكـان فيلوستراتوس كاتب السير المعـروف والسفسـطائى فيليسـكوس عضويـن فيهـا على الأقل لفترة من الزمان."

جـ- أى فلسفة درستها جوليا :

لا تمدنا النصوص التى وصلت إلينا من معاصرى جوليا بأية إجابة واضحة عن هذا السؤال. يؤكد فيلوستراتوس فى مؤلفة "سير السفسطائيين" على الأسلوب الخطابى للرجال الذين يعرضهم. فى حين وردت إشارات أخرى قليلة تذكر انصراف اهتمام بعض السفسطائيين إلى أفلاطون والأكاديمية. ونعلم من فيلوستراتوس أيضاً أنه قد جرت العادة منذ زمن ماركوس أوريليوس على أن يعين الإمبراطور أساتذة كراس الخطابة فى أثينا وروما. وكذلك أساتذة الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية بأمر مباشر أو غير مباشر، ومن المحتمل أن يكون هذا العرف قد ظل باقياً فى عصر جوليا. وعلى أية حال فإن هذا الكلام يشير إلى أنواع المذاهب والفلسفات الرئيسية في القرنين الثانى والثالث الميلاديين التى كان الطالب يرغب فى معرفتها آنذاك، وربما من الأفضل لكى نعرف اهتمامات جوليا الفلسفية أن نبحث عنها فى الكتاب الذى أوصت هى بتأليفه.

د- أى فلسفة مالت إلى اعتناقها جوليا ؟؟

من الثابت أن جوليا أمرت فيلوستراتوس بأن يكتب كتاباً عن سيرة حياة أبولونيوس الطيانى Appollonius of Tyana فقد أثارت إعجابها بعض المذكرات التى كتبها داميس Damis أحد أتباع أبولونيوس فطلبت من فيلوستراتوس تنقيح هذه المذكرات وإعادة عرضها فى أسلوب أدبى رصين. فلبى فيلوستراتوس طلبها، واستعان بمصادر أخرى غير داميس، وقال "إنه يتمنى أن يحيى عمله هذا ذكرى أبولونيوس، وأن يكون فى الوقت نفسه مفيداً لأولئك الذين يحبون العلم."

إذا كان البعض قد اعتبر أبولونيوس مجرد ساحر وعراف، وروى فيلوستراتوس عن قدرته السحرية بعض الروايات، حتى أننا لا نستطيع أن نفرق فى أنشطته العادية الواقع عن الخيال، فإن الحقيقة تقول إن أبولونيوس كان فيلسوفاً فيثاغورياً محدثاً عاش فى القرن الأول الميلادى، وولد فى مدينة طيانا Tyana فى تركيا Cappadocia ودرس فى صدر شبابه فلسفة أفلاطون والمشائيين وفلسفة كريسيبوس الرواقى وأبيقور وفيثاغورس : وفى سن السادسة عشرة من عمره اتبع حياة الزهد الفيثاغورى فهجر اللحم والخمر، وانتقد عملية التضحية بذبح الحيوانات للآلهة، ولم يكن يرتدى سوى الكتان ثياباً. عاش حياة الفقر والعفة طويل الشعر كث اللحية. وظل خمس سنوات فى صمت كامل تنقل فى معظم البلدان ينشد العلم من الكهنة ورجال الدين، فقد التقى بسنجرة فارس، وتباحث فى الهند مع البراهمة Brahmans وسافر إلى مصر وإلى أعالى النيل وهناك قابل الفلاسفة العراة Gymnosophists. ورحل إلى أنحاء بلاد الإغريق وإيطاليا وأسبانيا. ومع ذلك أُتهم ظلماً بالخيانة بواسطة الإمبراطور نيرون وكذلك الإمبراطور دومشيان Domitian ونجا من الإعدام بأعجوبة. ومات خلال حكم نيرفا Nerva (بين عامى ٩٦و٩٨م).

وكان فيثاغورس –والذى يعتبره أبولونيوس رائده الروحى– قد أسس فى القرن السادس ق.م جماعة دينية، انقطعت لدراسة العلوم، خاصة دراسة الرياضيات، والتزمت فى حياتها بمجموعة من القواعد الصارمة كوسيلة تقودهما إلى تطهير النفس الخالدة. وقد كانت الفيثاغورية المحدثة إحياءً لتعاليم الفيثاغورية القديمة وإن كان قد تم مزجها ببعض العناصر المأخوذة من الأفلاطونية والصوفية. وكان مودراتوس الجادى Moderatus of Gades

وأبولونيوس الطيانى أبرز ممثلى الفيثاغورية المحدثة فى القرن الأول الميلادى.

لقد نظر البعض إلى كتاب فيلوستراتوس "حياة أبولونيوس" على أنه مجرد رواية أو أسطورة خيالية. ولكن وبغض النظر عن دقة الكتاب من الناحية التاريخية –فإنه كتاب هام لنا "بوصفه سجلاً للمبادئ والأصول التى رعتها جوليا" كما قال دارس معاصر لنا. ونظراً لأن جوليا نفسها لم تكتب شيئاً فسوف ننظر إلى هذا الكتاب على أنه مصدر يكشف عن الأفكار الأساسية التى اهتمت جوليا بها طالما أن الكتاب نفسه قد كُتب بتكليف منها، الأفكار التى من المحتمل أن جوليا قد اعتنقتها وودت التصريح بها. من هذه الأفكار والتى وردت بشكل غير مباشر فى سياق رواية حياة مثيرة وشهيرة – وردت أفكار مست الكثير من الموضوعات مثل الله، الإنسان، الخلود، الأخلاق الشخصية، الفلسفة السياسية.

يعبر أبولونيوس عن تفضيله لفلسفة فيثاغورس تعبيراً صريحاً بقوله "مذهبى الخاص فى الحكمة هو مذهب فيثاغورس الساموسى" وقد تعلم من فيثاغورس الأسلوب الذى يسير عليه فى حياته، وكيفية عبادة الآلهة "وكيف يكون عالماً بها سواء كانت مرئية أم لا" وهكذا اعترف بالإله كخالق أخرج الوجود إلى الوجود لأنه خير.

كان أسلوبه فى العبادة هو أسلوب جوليا ابنة الكاهن الأعظم للإله Elagabalus طالما أنه كان يصلى كل يوم للشمس، ورآها الحاكم المدبر للفصول، مصدراً للضوء والحرارة، كما دعا أبولونيوس مثل جوليا إلى نصب تماثيل للآلهة فى المعابد. وأعتقد أن هذه التماثيل سواء كانت لأبوللون أو

زيوس أو الآلهة أثينا -تمثل جهد العقل البشرى لإدراك الحقيقة المثالية. أما العرف الذى كان منتشراً فى مصر آنذاك فى تجسيد الآلهة فى صورة حيوانات فقد انتقده أبولونيوس بشدة لأنه غير لائق فى نظره، ففى رأى أبولونيوس "هناك شبه كبير بين الإنسان وبين الإله، وقد مكن هذا التشابه الإنسان وحده من دون أجناس الحيوان- من التعرف على الآلهة، ومكنه كذلك من التعرف على طبيعته هو الخاصة. وكذلك معرفة الطريقة التى تشارك بها هذه الطبيعة فى الجوهر الإلهى ... إن البشر الخيريين يحملون فى أعماقهم شيئاً من هذا الجوهر الإلهى. " وأكد على أن لدى كل إنسان نفس خالدة، والمصدر الذى جاءت منه هذه النفس هو "الأزلى الصمد" Unbegothen وأعتقد مثل أفلاطون بأن النفس "تُقيد وتُسجن فى جسد فان، وشبه الحياة بالسجن والموت بالخلاص من هذا السجن (الجسد)، غير أن أبولونيوس كان على وعى بأن هناك آراء مختلفة حول النفس، ويعتقد فيلوستراتوس أننا عندما نأخذ بتعاليم أبو لونيوس حول النفس "سوف نشق طريقنا إلى الهدف الذى حددته لنا الأقدار سلفاً. سوف نسير فيه برضى ومتعة وبمعرفة قدر نفوسنا الحقيقى."

أما هذا الطريق الذى رسمته لنا ربات القدر، فذلك ما توضحه عدة نصوص فى سيرة حياة أبولونيوس. فرغم أنه لا يقدم فى هذه السيرة بحوثاً نظرية فى الأخلاق، فإننا نجد فيها تأكيداً دائماً على ضرورة تحصيل فضائل: الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة وضبط النفس. وآمن أبولونيوس بأن الإنسان الذى يعشق الحكمة أعظم من تمثال كولوسوس Colossus الشهير فى رودس: أما بالنسبة للشجاعة فيؤكد أبولونيوس على أنه ليس كافياً للإنسان امتلاك الفضيلة كصفة. بل يجب عليه أن يمارسها فى أفعاله أيضاً.

كما جسد أبولونيوس وعلم تلاميذه أيضاً فضيلة الاعتدال، فنراه يحصر نفسه -بالنسبة لإستخدام الأمور المادية- على أخذ الضروريات الأساسية منها فحسب. إيماناً منه بأن أسوأ الرذائل جميعاً هى رذيلة الطمع. وانتقد "النهم" فى الطعام و "السكر" فى الشراب، وآمن أنه من أجل الاحتفاظ بعقل المرء نقياً هادئاً -يجب أن يكون مرحاً ورصيناً، أى يشرب الماء بدلاً من الخمر. ومع ذلك لم يطلب من الملوك ولا من رفاقه الإمساك التام عن الخمر، قال "الفلسفة المفيدة للملك هى أن يندمج الاعتدال والإفراط معاً بنسب معقولة. أما الافراط فى الشدة والصرامة فأمر راجع إلى الكبر."

وعندما يطرح داميس تلميذ أبولونيوس سؤالاً عما إذا كانت فضيلة العفة توجد لدى الخصى أم لا، تتم مناقشة موضوع العفة. ويعتقد أبولونيوس -فى إجابته عن هذا السؤال- أن هذه الفضيلة لا يمكن أن توجد لدى الخصى، طالما أن إحجامه عن الجنس ليس إنطلاقاً من إختيار حر منه. ويقول فى النتيجة "إن العفة الحقة مثل الاعتدال الحقيقى لا تتمثل فى عجز المرء أن يغدو مفرطاً فى شهواته وأفعاله، وإنما تنبع من القرار الحر الذى يتخذه ويسير عليه فيضع أفعاله ورغباته تحت الضبط والسيطرة".

وفى مناقشته للعدالة يؤكد أبولونيوس أيضاً على هذا المعنى للفضيلة، إذ يثير السؤال التالى : هل العدالة هى مجرد الإمساك عن الظلم؟؟ لقد تعلم أبولونيوس من براهمة الهند أن العدالة شئ أكثر من مجرد عدم كون الإنسان ظالماً. "إذ تتطلب العدالة أن يفعل الإنسان ما يكون عادلاً بشكل إيجابى، ويؤثر فى الآخرين فلا يجعلهم يظلمون."

لم يقتصر اهتمام أبولونيوس على أخلاق الفرد فحسب، بل اهتم بأخلاق المجتمع، وخاصة بالطريقة التى يمكن من خلالها تحقيق التناغم فى المجتمع، والكيفية التى يمكن أن تساعد من خلالها الفلسفة الحاكم فى أفعاله. وهو يعترف من الناحية الواقعية بوجود مزاحمات بين سكان المدينة، ولكنه آمن بضرورة توجيه مثل هذه المزاحمة لتحقيق وإبراز أفضل الجميع فى الوفاء بواجباته على خير وجه، أى تحقيق الصالح بأفضل طريقة وفى أحسن صورة. يقول متأثراً فى ذلك بجمهورية أفلاطون " يبدو من الأفضل فى نظرى أن يفعل كل إنسان ما يحسن فهمه أكثر من غيره. أن يفعل الفعل الذى يمكن أن يؤديه أفضل من غيره. "

هذا عن الأخلاق أما فى الفلسفة السياسية فينظر أبولونيوس إلى نظام الملكية على أنه النظام الصالح لا سيما عندما يسوس الرعية البشر راعٍ عادل. وقد عاش أبولونيوس نفسه تحت حكم العديد من الأباطرة، أشار إلى اثنين منهم على أنهما حاربا الفلسفة والفلاسفة. فقد أصدر نيرون قرارا بتحريم تدريس الفلسفة فى روما. أما دومشيان فقد نظر إلى مجرد كلمة الفلسفة على أنها فى حد ذاتها تستوجب العقاب. وأصدر مرسوماً معادياً للفلاسفة يأمر بضرورة تعقبهم. غير أنه مما يذكر فى هذا الصدد أن هناك أباطرة رومان آخرين مثل فسبازيان Vespasian وتيتوس Titus قد التمسا المشورة والعون من أبولونيوس. وفى معرض رده على طلب فسبازيان قال: إن الملكية يا مولاى لا تُعلم لأحد، وإن كان هذا لا يمنع من بذل بعض النصائح العامة والتى منها: اجعل القانون حاكماً لك قبل أن يكون حاكماً لشعبك، احترم الآلهة، كن حاكماً عادلاً. وما يمكن أن يكون مهماً للإمبراطورة جوليا فى هذا القسم من القصة الروائية هو القول إن الفلسفة من الممكن أن تقدم

الهداية للمرء، فترشده لا فى حياته الشخصية، بل وفى ممارسة السلطة السياسية أيضاً.

وعلى الرغم من أن فيلوستراتوس لم يكن قد انتهى بعد من عمله "حياة أبولونيوس" قبل وفاة جوليا، فلا شك أنها كانت على علم بمضمونه. فقد كُتب بناء على أمرها، وبفضل تشجيعها إنه يقدم كما قال أحد الكتاب -"لمحات مضيئة غير متوفرة فى موضع آخر غير عقل إمرأة لعبت دوراً رائداً فى فترة حاسمة من التاريخ الرومانى." إن الكتاب يكشف لنا ما كانت تؤمن به جوليا من فلسفة، أنها تؤمن بفلسفة تقر بوجود الإله (أو الآلهة) وتؤمن بوجود اتصال حميم بين الإنسان وبين الإله، وبخلود النفس، وتنادى بضرورة اكتساب الإنسان الفضائل العقلية والخلقية،والهداية والإرشاد الذى تقدمه الفلسفة لأولئك الذين يمارسون السلطة السياسية.

ورغم ما فعلته الأفلاطونية المحدثة من نسخ للمذهب الفيثاغورى المحدث، فلا شك أن "جوليا" قد وجدت بعض الأفكار التى اهتمت بها عند أبولونيوس، وأثارت إعجابها كانت أفكاراً مألوفة وشائعة فى الفلسفة الكلاسيكية القديمة.

الخلاصة

لئن كان الأمر بهذه الصورة فلماذا تُوصف جوليا بأنها فيلسوفة إذن؟؟

يمكننا فى الخلاصة القول إن ذلك راجع إلى أنها قد انشغلت بالفلسفة، ودرست الكثير من موضوعاتها، وأمرت بتأليف كتاب عن مفكر فيثاغورى محدث آمنت بأن أفكاره يجب أن يعرفها الناس جميعاً لما لها من أهمية. كما كانت على علم وصلة قوية بالسفسطائيين القدماء وبمعلمى الخطابة من الحركة السفسطائية الثانية المعاصرة لها. فضلاً عن تعلمها هى نفسها من "حلقتها الفكرية" الخاصة، كما شجعت هى نفسها الآخرين على التعلم. أما حقيقة أنها كانت إمبراطورة ورغم ذلك فعلت ما فعلت، فهى حقيقة لها مغزاها الخاص، لقد سبق وأن رأينا أن بعض الأباطرة الأوائل –مثل نيرون ودوميشان– قد عادوا الفلسفة فجرموا دراستها وتدريسها. واضطهدوا الفلاسفة، أما جوليا دونا فقد كرست كل سلطتها الإمبراطورية لحماية الفلسفة والدفاع عنها، ومساعدة الفلاسفة على التألق والإبداع، وليس هذا بالإنجاز الهين.

هوامش الفصل السابع

(١) أقنع بلاتيانوس الإمبراطور سفيروس بمحاكمة جوليا زوجته على جريمة الزنا، وهى جريمة كانت عندما تلحق بامرأة فى البلاط الإمبراطورى تعادل الخيانة العظمى، ولكن ثبتت براءة الإمبراطورة.

(٢) يذكر "ديو" أن بلاوتيلا قد نفيت بعد هذه الحادثة وبعد عدة سنوات من ذلك حُكم عليها بالإعدام بأمر من زوجها السابق كاراكلا.

(٣) يروى هيروديان Herodian أن أهالى الإسكندرية وصفوا جوليا فى هزلهم بأنها "جوكاستا" وهى المرأة التى كانت أماً وزوجة معاً لأوديب. وقد أشار سبارتيانوس Spartianus إلى الإمبراطور كاراكلا بأنه "رجل إتخذ زوجة أبيه زوجة له. هل من الصواب أن أقول زوجة أبيه؟؟ أى بالأحرى الأم التى فى حضنها قُتل ابنها جيتا." ويكرر سبارتيانوس القصة نفسها فى تفاصيل أكثر. لقد كان باسيانوس والذى عرف فيما بعد باسم كاراكلا إبناً لجوليا، ولم يكن ابناً لزوجها من امرأة أخرى، ويبدو أن الإتهام بالدعارة هنا كان بدعة من الأعداء والخصوم والهمازين. فمن المؤكد أن جوليا ما كان يمكن أن تنسى أن كاراكلا قد دبر لقتل أبيه، وأنه خدعها فى دعوة أخيه الأصغر جيتا إلى مخدعها، بينما كان هو يتربص لقتله بين ذراعيها، وأنه أمرها بعد ذلك بعدم الحزن أو عدم إقامة أى حداد على موت جيتا، علاوة على ما ورد خبره إلينا من أن كاراكلا كان عنيناً.

(٤) استمرت الأسرة المالكة السفيرية فى الحكم بعد موت جوليا لمدة سبعة عشر عاماً، ولم ينتهى حكمها بموت جوليا كما يبدو. إذ أن أخت جوليا

وتسمى جوليا ماسيا والتى عاشت فى روما إبان حكم سفيروس وكانت فى ذلك الوقت أرملة –صممت على أن تظل أسرتها ممسكة بزمام الإمبراطورية، وكانت لها أختان هما : جوليا سوامياس وجوليا ماميا وكلتاهما كانتا فى ذلك الوقت أرملتين، ولكن كان لكل واحدة منهما ابن، وبفضل تأثير جوليا ماميا صار ابن جوليا سواميا الإمبراطور Elagabalus عام ٢١٨م وبعد أن قُتل وقُتلت أمه معه عام ٢٢٢م أصبح ابن جوليا ماميا الإمبراطور سفيروس الكسندروعندما أغتيل هذا الأخير وأمه معه عام ٢٣٨ إنتهت الأسرة السفيرية.

(٥) بفضل تأثير المشرع بابنيان ظهرت فى عهد سفيروس أول قوانين تحرم الإجهاض. وصدرت القوانين التى تحمى القاصرات، وقوانين تناصر حق الزوجة فى المطالبة بالمال الذى ربحته لزوجها إبان وقت زواجها منه، والقوانين التى توضح حقوق العبيد، وبعد موت جيتا أغتيل المشرع بابنيان بناءً على أمر من كاراكلا.

الفصل الثامن

ماكرينا

Makrina

بقلم : كورنيليا فولفسكيل

C.W. Wolfskeel

١- سيرة حياتها :

ولدت ماكرينا في ضاحية نيوقيصرية Neocaesarea في المدينة القديمة Kabeira والتي كانت قد اتخذت عاصمة للإمبراطورية في حكم الإمبراطور بونتوس بوليمو نياكوس Pontus Polemoniacus في القرن الثاني الميلادي -كما يروى أخوها جريجورى أسقف مدينة نيصا Nyssa من عام ٣٧١ وحتى ٣٧٦م وهو الذى نقل لنا تفاصيل حياتها. وقد انحدرت ماكرينا من أسرة ارستقراطية، إذ يرجع نسب والديها باسيليوس Basilius وإميليا Emmelia إلى عائلة أرستقراطية استوطن أفرادها في مستعمرة كبيرة في منطقة بونتوس Pontus وعانوا سبع سنين من الاضطهاد [من عام ٣٠٤ حتى ٣١١م]. والذى كان في ظل حكم كل من جاليريوس Galerius وماكسيميلوس داجا Maximilius Daja وذلك بالاختباء هم وأفراد بيتهم من العبيد والرقيق المسيحيين في البرارى والقفار. وتم مصادرة ممتلكاتهم، ولكن تم ردها إليهم ثانية عندما تقلد قسطنطين العظيم Constantine مقاليد السلطة. وكانت جدتها لأبيها -ماكرينا الكبرى الشهيرة- من أتباع جريجورى ثيوماتورجوس Gregory Thaumaturgos والذى كان يبشر بالإنجيل في منطقة بونتوس، وكان على إلمام عظيم بالديانة المسيحية وبالفلسفة اليونانية في ذات الوقت. ويخبرنا جريجورى كيف عاشت أخته حياة الزهد والتقشف مع والدتها إميليا ونساء المزرعة الأخريات من الإماء والنساء الأرستقراطيات من الأسر الأخرى اللائى كن صويحبات لها. وكيف إنعزلن في بلدة

أنسى Annesi فى الشمال الغربى لمدينة نيوقيصرية. كما إختار شقيقا ماكرينا الآخران باسل Pasil وبطرس Petrus حياة الزهد والورع. فانعزل هذا الأخير فى دير للرهبان، فى حين رأى باسيل أن واجبه يحتم عليه العودة إلى حياة أفعال الكنيسة السياسية النشطة. وقد تم تكريم ماكرينا وإكبارها بواسطة أخوها الثالث جريجورى فأثنى عليها ثناءً جميلاً فى كتابه "حياة ماكرينا" Vita Macrinae. وذكر جريجورى حكاية المناقشة الفلسفية الذى دارت بينه وبين أخته -وهى على فراش الموت- فى موضوع النفس و البعث، وسجلها فى محاورة أسماها "عن النفس والبعث" De anima et resurrectione كتبها عقب وفاة ماكرينا مباشرة. ويتضح لنا من هذه المحاورة -والتى سوف ندرسها فيما بعد- كيف كانت ماكرينا على دراية وتعمق بالفلسفة اليونانية. فقد علمتها والدتها "إميليا" لأنها لم تتلق أى تعليم نظامى رسمى مثل أخوتها الذين تعلموا فى أثينا. لقد برهنت "ماكرينا" على ما كانت تتمتع به من عقلية ممتازة وإطلاع واسع بالموضوعات التى ناقشتها الفلسفة اليونانية منذ عصر أفلاطون. ويذهب فان دير مير Van Der Meer وبارتلنيك Bartelink إلى أن محاورة "عن النفس والبعث" هى الشطر المكمل لمحاورة فيدون لأفلاطون فى العديد من الجوانب."

٢ ـ ماكرينا والفكر الروحي :

أ ـ وحدة النفس وخلودها :

تدافع ماكرينا في محاورة "عن النفس والبعث" عن خلود النفس في حين يلعب جريجوري أخوها دور الخصم -لكي تزداد الحقيقة وضوحاً. أما وجود النفس فيؤخذ في المحاورة مأخذ البداهة تماماً كما هو الأمر في العالم القديم كله. وتصف ماكرينا طبيعة النفس بقولها "النفس جوهر مخلوق حي وعاقل، تنتشر فيها قوة الحياة والقدرة على إدراك الموضوعات الحسية، وتسكن جسداً عضوياً مزوداً بالحواس. بقدر ما تهب الطبيعة هذه القوى"* ويذكرنا وصف ماكرينا لقوى النفس بمحاورة فيدون لأفلاطون اللهم إلا وصف ماكرينا للنفس بأنها جوهر مخلوق. وإذا كان أفلاطون يضع النفس في "فيدون" في منزلة وسطى بين العالم المحسوس وبين عالم المثل المعقول (69d) ويصرح في "تيماوس" أن النفس يخلقها الإله الصانع Demiurgos ولا سيما الجزء الأعلى، الجزء العقلي، منها في حين تذهب ماكرينا إلى أن النفس هي مبدأ الحياة والحركة، لأن بقايا الجسد الميت ومخلفاته تتناثر عند الموت كذرات وتختفي تماماً، وهذا المبدأ الذي يجعل النفس مبدأ الحياة يظهر في "فيدون" لأفلاطون (105c9-d12) وكذلك أيضاً الرأي القائل أن الملكة التي تقوم بالتفكير والإدراك لا يمكن أن تكون شيئاً مادياً. غير أن برهان ماكرينا على خلود النفس لا يتطابق تطابقاً كاملاً مع برهان أفلاطون الوارد في "فيدون". فعندها يجب أن تكون هناك قوة روحية عقلية

قادرة على التوفيق والتنسيق وترجمة نتائج كل فعل من أفعال الإدراك الحسي. وهذه القوة الروحية هي النفس، والتي هي واحدة، وبسبب هذه الواحدية في النفس تظل باقية بعد فناء الجسد، لأن البسيط لا يفنى عند فناء المركب(١). ومعنى هذا أن النفس التي هي مبدأ الحياة خالدة، يظهر هذا البرهان في الفصل السابع، ويعارضها جريجوري هنا لأنها قالت أيضاً أن النفس تبقى أيضاً مع العناصر التي يعود فيها الجسد الميت، غير أن ماكرينا تدافع عن موقفها، لأن النفس في رأيها وحدة روحية فريدة وخالدة لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء مهما كان نوعها. ولا يمكن أن تكون النفس في رأى ماكرينا مؤلفة من عنصر واحد فقط دون بقية العناصر كما يقترح جريجوري. إن النفس لديها خالدة بسبب تفردها وعدم قابليتها للقسمة.

ولما كان الزهد لدى ماكرينا يفهم أفضل ما يُفهم في ضوء تراث الزهد في العصور التي سبقت عصر ماكرينا سواء كان هذا الزهد مسيحياً أو وثنياً، فإنه يبدو من الأفضل هنا أن نصف بإيجاز الحياة العقلية والروحية في القرن الرابع الميلادي قبل أن نناقش بالتفصيل فلسفة ماكرينا، كما يبدو ضرورياً كذلك أن نعرج قليلاً على بعض المسائل التمهيدية الهامة. كما سوف ندرس بشكل سريع مختصر وضع النساء في المسيحية المبكرة، وكذلك ارتباط هذا الوضع بالزهد، وهو ارتباط أصبح واحداً من السمات الرئيسية للمسيحية والوثنية على حد سواء في القرن الرابع الميلادي.

ب- الزهد :

يشير دودز E.R.Dodds إلى أن الميل الشديد إلى الزهد وتفضيل الآخرة -كان سمة من سمات القرن الرابع الميلادى- فى المسيحية والوثنية على حد سواء. وربما بدأ هذا الميل فى القرن الأول قبل المسيح على يد الأفلاطونية المحدثة المبكرة التى اعتبرت الحياة على الأرض أدنى من الحياة العليا التى تحررت النفس فيها من البدن ومن مشاغله المرتبطة بالعالم المادى. أما الأفلاطونية المبكرة فقد اعتبرت النفس الوسيط بين العالم العقلى وبين العالم الحسى الذى ينتمى جسدها إليه. ومن ثم فعندما ما يكون الإنسان على الأرض لا يشعر أنه فى بيته، ومن ثم يتمنى أن يتجاوز هذه الحياة على الأرض. فكان السعى إلى الاتصال بالعالم المعقول بذلك سمة أساسية من سمات النفس الإنسانية. إذ أن القدر المكتوب على كل إنسان فى هذه الحياة هو أن يسعى أثناء حياته على الأرض للارتفاع إلى سماء عالم المثل وذلك بأن يحيا حياة زهد وتقشف وطهارة. بعبارة أخرى على الإنسان أن يحيا حياة يوجهها العقل نحو العالم العقلى، حتى يحمى الإنسان نفسه من إعادة تناسخه من جديد بعد الموت فى وجود آخر. فلابد أن يكون هذا هو الهدف الرئيسى لحياة الإنسان على الأرض. وفى الوقت نفسه يجب أن ينشغل الإنسان كذلك بالأشياء المحسوسة. فهناك مهمة مزدوجة إذن يجب على النفس الإنسانية القيام بها خلال حياة الإنسان على الأرض عند الأفلاطونية -لو شئنا التحدث بوجه عام- وتؤدى هذه المهمة المزدوجة إلى نشوب انقسام داخل النفس؛ بين العالم

المعقول وبين العالم المرئى المحسوس. أما لدى أفلوطين وتلميذه فورفوريوس فإن مرتبة النفس الوسطى هذه تؤدى إلى ظهور الزهد والتنسك نتيجة للإفراط فى التأمل المجرد، إن تراكم الشوق الوجدانى يقود إلى تجاوز الحياة الدنيا على الأرض بالزهد، وهذا الأخير أحياناً ما يكون ممزوجاً بعملية هجر لكل الأشياء المادية، وهو سمة عامة مميزة للأفلاطونية المحدثة كلها -وليست سمة قاصرة على أفلاطونية أفلوطين وفورفوريوس وحدهما. ففى الأفلاطونية المحدثة كلها تُعد الفضيلة الأخلاقية والحياة المتنسكة وسائل أساسية وجهوداً ضرورية تبذلها النفس الإنسانية للتحرر من قيود الحياة الجسدية. وهكذا لن تكون الحياة الفاضلة ممكنة بدون درجة معينة من الزهد على الأقل. بمعنى آخر إن الحياة المتقشفة ضرورية من أجل بلوغ عالم المثل الذى تطابق الأفلاطونية المحدثة بينه وبين العقل الإلهى (النوس) والذى نظرت إليه على أنه المثال الحق للفضيلة.

إن الطريق الوحيد للوصول إلى الإله -كما يكتب فورفوريوس إلى زوجته مارسيلا Marcella-هو التطهر والزهد والحياة المتقشفة والتى تتمثل فى حسن توظيف العقل الإنسانى. وينظر إلى المرأة والرجل على أنهما متساويان من حيث " النفس " وهما معاً قادران على الدخول فى الحياة المتقشفة وممارسة النشاط الذهنى والذى يمكنهما من خلاله بلوغ الهدف الحقيقى للحياة وهو الاتحاد بالإله homoiosis theooi.

لا يوجد هذا الاقتران الصارم بين الفضيلة الأخلاقية وبين الزهد عند أفلوطين وفورفوريوس فحسب، بل نجده لدى كل مفكرى الأفلاطونية المحدثة الآخرين. بل يمكن القول إنه أسبق من الأفلاطونية المحدثة نفسها لأن هناك آثاراً للزهد فى مدرسة الرواق المتأخرة. فكان الشرط الأخلاقى لتحرير العقل من هم الانشغال بمصالح ومشاغل الحياة الدنيا هو الزهد. لجعل العقل قادراً على التركيز على الإله فحسب، والذى هو الهدف الحقيقى لحياة الرجل الحكيم.

جـ - الغنوصية : Gnosticism

يمكننا أن نلمس خصائص الزهد أيضاً فى الغنوصية، وتتمثل فيما يوجد فيها من جوانب تدعو إلى احتقار العالم الحسى وتعتبره شراً فى ذاته. فالغنوصية تنظر إلى المادة على أنها مبدأ مستقل بذاته وهى مصدر كل شر كما يقول باسيليدس Basilides فى مذهبه ولدى الفيثاغورى المحدث نومينوس Numenius وفى مذهب فالنتينوس Valentinus لا يتم خلق العالم المحسوس بواسطة إله سام مفارق وإنما بواسطة صانع آخر ناقص وغير عاقل. ولهذا فالعالم شر فى ذاته. كما كانت المادة شر فى ذاتها فى مذهب مانى Mani والقاسم المشترك بين جميع المذاهب الغنوصية هو ضرورة أن ينجو الإنسان بنفسه من هذا العالم. ولا شك أن ما ظهر من احتقار للعالم فى الأنساق الغنوصية منذ سيمون Simon المجوسى وما تلاه يكشف عن وجود تشابه كبير بين الغنوصية وبين نزعات الزهد والحلول التى

ترسخت بشدة بعد ذلك فى المسيحية المبكرة. ومع ذلك فلا يرتكز هذا التشابه على أى رابطة أساسية بين الغنوصية وبين المسيحية.

د- الغنوصية ، المسيحية، ودونية المرأة :

تؤكد الغنوصية فى صورها المتعددة -على نقيض المسيحية فى صورتها الأصلية- على أن جود الشر المتأصل فى هذا العالم حقيقة ثابتة لا جدال فيها. وعللت الغنوصية ما يوجد من شر متأصل فى هذا العالم بأن هذا العالم خلق بواسطة آلهة دنيا ناقصة، وإما أن خلقه هذا تم من مادة شريرة. على الطرف النقيض لذلك تؤكد المسيحية على خيرية الله وعلى خيرية العالم فى أصله، فالله الخير خلق العالم ولهذا جاء العالم خيراً أصلاً. ولم يصبح العالم شريراً إلا بسبب العصيان البشرى لإرادة الله. وقد ظهر اضطراب عظيم فى المسيحية المبكرة وكذلك فى الأفلاطونية المحدثة وفى المذاهب الأفلاطونية الأخرى السابقة عليها -بين اتجاه رفض العالم وبين اتجاه قبوله، بين المناداة بضرورة قبول العالم كشئ خير لأنه آت من آله خير خلقه، وهو علة وجوده، وبين المناداة بضرورة رفضه لأنه "شر" فى ذاته.

وكان من البديهيات المسلم بها فى المسيحية المبكرة فى القرن الأول الميلادى الإيمان بأن القدرة الإلهية العظيمة سوف تعيد خلق العالم كله خلقاً جديداً أفضل. وقاد هذا بدوره إلى ازدياد النزوع إلى الرفض الكامل للعالم بين المسيحيين، وفى الوقت نفسه أدى إلى انتشار الميول إلى الزهد والتقشف بينهم. ويبدو أن هذه الميول قد

ترسخت بشدة بين مسيحيى القرن الأول الميلادى بسبب كل من القديس بولس ومؤلف كتاب "بشارات القديس يوحنا" اللذين آمنا بأن العزوبية أفضل من الزواج لكل من الرجال والنساء على حد سواء.

ويشير كويسبيل Quispel فى كتابه Gnosis als Weltreligion إلى واقعة أن إنسان العصور القديمة المتأخرة قد شعر بعدم الأمان نتيجة لوجوده فى عالم يسوده التغير المستمر، فسعى الإنسان إلى الفرار من هذه المشاعر المرعبة إما بالبحث عن مأمن فى نوع ما من "الغنوص" وإما فى العربدة والشهوة كما يقول كويسبيل. ويصف كويسبيل هذا الغنوص بأنه "عبارة عن إفناء وفقدان ذات المرء فى المناطق المجهولة من النفس eine mythische projektion der selbsterfahrung وبُغض لهذا العالم." واحتقرت المرأة فى كل المذاهب الغنوصية باعتبارها ناقصة عن الرجل. وقد يكون هذا نتيجة مترتبة على عملية "إفناء ذات المرء فى المناطق المجهولة فى نفسه." ومن المحتمل أن المرأة اعتبرت من الناحية السيكولوجية -خطر على الرجل باعتبارها مجسدة لهذه المشاعر التى سعى الرجال للفرار منها، وذلك بالتزام حياة الزهد وكان يُنظر إلى النساء فى "أنجيل توما" على أنهن غير جديرات بالوجود، وكان يجب أن تتحول السيدة مريم إلى رجل.

وعلى الرغم من تلك الاختلافات الجوهرية بين المسيحية من جانب وبين الغنوصية والأفلاطونية من جانب آخر، فإن هذه الاختلافات لم تمنع الكثيرين من محاولة التوفيق بين هذه المذاهب.

فمثلاً اعتبر كليمانت السكندرى "الغنوص" الحقيقى نوعاً من الرقى فى الحياة المسيحية، ومع أنه يبقى على الخيرية الأصلية لهذا العالم المحسوس وللإله الذى خلقه العظيم، فيبدو أنه تأثر بالغنوصية فقال بضرورة خضوع المرأة للرجل. إن ما قالت به المسيحية من خيرية لهذا العالم لم يغير فى الوضع التقليدى للنساء فى العالم القديم. بل على العكس يبدو أنه قدم "تبريراً" مذهبياً للقيود التى كانت مفروضة من قبل وتقول بتابعية المرأة للرجل.

٣- ماكرنيا ونفس المرأة :

أ- ماكرينا عن النفس وفى الانفعالات(٢) πάθη

فى محاورة "عن النفس والبعث" يورد جريجورى تعريفاً قدمته ماكرينا للنفس ولكنه يعتقد أنه تعريف غير كاف فى تفسير ملكات النفس، فهو يعتقد أن للنفس ملكات أخرى أكثر مما تقوله ماكرينا التى قصرتها على ملكات التفكير وإعطاء الحياة والإدراك الحسى. ففى رأيه توجد هناك ملكات أخرى خاصة بالرغبة والغضب التى يمكن النظر إليها كدوافع لكثير من أفعالنا. ومن الواضح أنها دوافع غير جسمية ومن ثم لابد أنها إما تنتمى إلى النفس أكثر من إنتمائها إلى البدن، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت توجد فينا نفوس أخرى إلى جانب نفوسنا الأساسية، وهما احتمالان مستبعدان. ولما كان جوهر النفس هو التفكير حسبما رأت ماكرينا فلا يمكن أن تنتمى الانفعالات إلى النفس وإن كان لا يمكن أن نفترض أيضاً وجود نفس

أخرى داخلنا إلى جانب نفسنا الأصلية. ومن ثم فهو تعريف غير كاف للنفس.

وترد ماكرينا بأن جريجورى قد طرح اعتراضات وجيهة، فلا شك أن هناك بداخلنا انفعالات أخرى كالرغبة والغضب لايمكن إنكارها. ولكن هل تنتمى هذه الأشكال من الانفعالات إلى نفوسنا؟ أم هل هى مضافة إليها بعد وجودها؟؟ تلك أمور يجب بحثها. وهنا تبدى ماكرينا ملاحظة هى ضرورة أن يُوضع الكتاب المقدس فى الاعتبار عند الحديث عن النفس. ولما كان الكتاب المقدس يخبرنا بأن النفس مخلوقة على "صورة الله" فإنها بالتالى تشبه الله، ومن ثم فلا يمكن أن تكون فيها انفعالات ولا أشجان. وماكرينا بهذا الكلام تريد الإبقاء على تعريفها السابق للنفس على حاله بدون تغيير. غير أن جريجورى يعود ليسألها من جديد عما تعتقده إذن عن حقيقة هذه الانفعالات مثل الرغبة والغضب، فتجيبه ماكرينا بأنها حركات داخلية لا تنتمى إلى جوهر النفس وإنما هى مجرد "قشور خارجية" للنفس، لأننا جميعاً قادرون على محاربة وقهر إنفعالاتنا، وهى قدرة تكون عظيمة النفع لنا فى بعض الأحيان.

تكشف المناقشة السالفة بين ماكرينا وبين شقيقها جريجورى [ولم نذكر نحن هنا سوى الجوانب الرئيسية فيها فحسب] عن إلمام ماكرينا العظيم بالفلسفة اليونانية القديمة، بما فيها محاورة "فيدون" لأفلاطون ومذهب أرسطو فى النفس(٣). ثم تتصل المناقشة بينهما حول النفس وحول الانفعالات وذلك عندما تعلق ماكرينا بقولها إن

جميع الانفعالات من الممكن ردها إلى اثنين فقط هما : الرغبة والغضب، فلا يمكن أن تنتمى الانفعالات إلى جوهر النفس وذلك لأن جوهر هذه النفس هو التفكير. فيعاود جريجورى الاعتراض مرة أخرى على استبعاد الانفعالات من جوهر النفس ذاكراً أن الكتاب المقدس لا يعتبر الانفعالات سيئة دائماً. ومن ثم فهى ليست شريرة على طول الخط. ورغم أن ماكرينا تشاركه رأيه هذا فإنها تتمسك بموقفها وتقول إننا نحن الذين نوجه الانفعالات فنجعلها أحياناً حسنة وأحياناً سيئة وبالتالى فهى لا تخص جوهر النفس إذن. وتعود لتأكد ثانية علىوحدة النفس، وعلى أنها خالدة ودائمة بفضل واحديتها هذه. إذن النفس الإنسانية خالدة وتستمر باقية بعد موت البدن إلى أن يحدث ويُعاد بعثها من جديد مع بدنها الخاص والذى يُعاد قيامه فى جسد روحانى من مكونات وعناصر الجسد العضوى الفانى يوم البعث والحساب (انظر فيما بعد). كانت النفس فى نظر ماكرينا إذن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبدن، وماكرينا بهذا تخالف أرسطو فى هذا الأمر. ففى أثناء حياة الإنسان على الأرض ترتبط النفس بالجسد -فى رأى ماكرينا- ارتباطاً وثيقاً يتجاوز فهمه إدراكنا، وإن كان الاثنان لا يمتزجان تماماً الواحد منهما فى الآخر. على نقيض ذلك يؤمن أرسطو بأن النفس صورة للجسم entelechia = entelechy [فى النفس II,412a3-b9] إنها لديه جوهر الجسم وغير منفصلة عنه. ومن ثم تموت النفس بموت البدن، وينطبق هذا على النفس النباتية والنفس الحيوانية بقدر انطباقه على النفس الإنسانية. غير أن النفس الإنسانية فى نظر أرسطو تمتلك أيضاً ملكة التفكير أو العقل (النوس)

[فى النفس 413b24] وهى ملكة تأتى من الخارج وغير قابلة للفناء [حياة الحيوان II.3.736b22] أما ماكرينا فتذكر أن ملكات النفس هى القوة التى تهب الحياة، والتفكير، والقدرة على الخلق والتأثير على المادة. وبالتالى فرغم أن أرسطو بحث جميع مظاهر النفس، فإنه ذهب إلى أنها فانية. وواضح أن ماكرينا بذلك تلوم أرسطو على أنه لم ينتبه من بحثه هذا فى ظواهر النفس إلى أنها واحدة وبالتالى فهى خالدة. كما يشتمل تصور ماكرينا لوحدة النفس على نقد لرأى أفلاطون فى الانفعالات والوارد فى "فايدروس" والذى يذهب فيه إلى تشبيهه الشهير للعربة التى يجرها جوادان جامحان مسئولان عن الانفعالات، أما ماكرينا ففى رأيها النفس الإنسانية وحدة واحدة "شبيهة بالله" وهى فى أصلها بدون إنفعالات.

أما مسألة إنصاف النساء ومساواة نفس المرأة بنفس الرجل فلا يرد شئ مباشر عنها فى المحاورة. غير أنه من خلال مناقشة ماكرينا لطبيعة النفس والخلق البشرى يمكننا أن نلمس أنها لا تجد اختلافاً جوهرياً بين نفس الرجل وبين نفس المرأة. لأن جوهر النفس الحقيقى -لدى ماكرينا- هو ملكة التفكير العقلى، ولم تكن الانفعالات لديها أجزاءً جوهرية فى النفس. ومن ثم فلا تتجه ماكرينا -كما فعل كليمانت السكندرى- باللوم إلى النساء وتعتبرهن مصدر الانفعالات الشريرة والرذائل. إذ وفقاً لها لا تكون الانفعالات أجزاءً من جوهر النفس، وبالتالى فليست النساء مشاركات أكثر من الرجا ل فى الرذائل والانفعالات الشريرة. وحتى لو حدث ذلك فى حالات فردية، فإنه يكون نابعاً من اختيار حر لدى نساء مفردات وليس راجعاً إلى

الطبيعة الجوهرية للنفس عند المرأة. ففى تصور ماكرينا لطبيعة النفس، تقول إنها طبيعة واحدة -هى سواء عند كل من الرجال والنساء "مخلوقة على صورة الرب وشاكلته." وحول هذه النقطة الأخيرة يتفق أخو ماكرينا معها فى ذلك.

ويقول باسيل الأكبر (شقيق ماكرينا الأكبر) فى شرحه على الإصحاح الأول من سفر التكوين : "تمتلك المرأة -مثلها مثل الرجل تماماً- خصائص الموجود الذى خُلق على صورة الرب، ومن ثم فطبائعهما متساوية فى الشرف، وفى الفضيلة وفى المنافع وكذلك فى الضعف والخطيئة." إذن ينظر باسيل إلى النفس-العقل- عند كل من الرجل والمرأة على أنها واحدة، مخلوقة على صورة الله. لقد كان باسيل العظيم مع الرأى الذاهب إلى أن الرجل والمرأة قادران بشكل متساو على تحقيق التشبه بالله بأنفسهما. ولم يتم بلوغ هذا التشابه بلوغاً كاملاً إلا مرة واحدة عن طريق السيد المسيح، والذى كان كاملاً فى كل جانب. وهكذا ينظر باسيل إلى المرأة على أنها مساوية للرجل مساواة كاملة فيما يتعلق بقدراتها العقلية والروحية، لأنها مخلوقة مثله على صورة الإله، فلها بالتالى نفس العقل المفكر، ومن ثم فلها نفس القدرة على التحكم والسيطرة على رغباتها الدنيا وكذلك على المخلوقات الأخرى.

كما يؤمن جريجورى أخو ماكرينا وأسقف نيصا Nyssa أيضاً مثلها بأن المرأة مخلوقة مثل الرجل على صورة ا لله. ويرد نص فى كتابه "فى خلق الإنسان" يكشف عما أثارته الإصحاحات من ٢٦

وحتى ٢٨ من سفر التكوين من اختلافات عظيمة حول تفسيرها في الدوائر المسيحية في القرن الرابع الميلادى. حيث يورد جريجورى فيه تفسيره هو الخاص للآية القائلة { خلقهم ذكراً وأنثى } راجياً من طلابه عدم الغضب لقيامه بمناقشة الموضوع من كل جوانبه. ويدل هذا على أنه حتى وقت ظهور ماكرينا كان المذهب القائل بالصورة لا يزال يثير الاختلافات حوله. ويقف تفسير جريجورى لإصحاحات سفر التكوين ٢٦ وحتى ٢٨ موقفاً مؤيداً للمساواة الروحية بين الرجل وبين المرأة. فالمرأة كبناء مركب متحد كائن بشرى مثلها مثل الرجل، ولا يمكن أن تتباين صورة الإله –التي تفهم هنا بمعنى روحي فحسب– بتباين الجنس، وليس هذا الكلام سوى تطبيق للجوهر الهيولاني للموجود البشرى.

ب ـ الآراء التقليدية حول نفوس النساء :

اعتنقت ماكرينا وشقيقاها –باسيل وجريجورى اللذان كانا من آباء الكنيسة –رأياً حول المرأة أكثر ليبرالية وتحرراً بكثير من الآراء التي اعتنقت بوجه عام بواسطة علماء اللاهوت جميعاً منذ عصر القديس بولس (بما في ذلك بعض الفلاسفة).

[١] كليمانت السكندرى :

ينتهج كلمانت السكندرى موقفاً أفلاطونياً يؤكد فيه على تساوى الرجل مع المرأة من حيث النفوس. ولكنه استمر في الوقت ذاته ينادى بخضوع المرأة للرجل نظراً لاختلافاتها الجسدية عنه. وفي دفاعه عن نظريته هذه يقتبس نصاً شهيراً من القديس بولس [رسالة

كورنثة الأولى II] فيه يؤكد القديس بولس على ضرورة خضوع وتابعية المرأة للرجل لأن هذا ما يحتمه "نظام الخلق الطبيعى." ثم يعود ليقتبس مرة ثانية من القديس بولس -ومن المؤكد أنه لا يتبع فى ذلك موقفاً غنوصياً- [وهذه المرة يأخذ نصاً من رسالة بولس إلى الأفسوسيين] يؤكد فيه بولس على مسألة أن الوجود والحلول فى جسد ليس شراً فى ذاته. ومع ذلك فلم يكن كليمانت بعيداً تماماً من التأثيرات الغنوصية وهذا ما نلمسه بوضوح فى موقفه من المرأة. ونلمس ذلك بوضوح أكثر عندما نراه يقتبيس نصاً من مؤلف غنوصى يقول إن الله تجسد ليقضى على "أعمال المرأة". وقد فهم الغنوصيون كلمة "أعمال المرأة" هنا بأنها تعنى النظام الطبيعى للميلاد والوفاة، والذى كان لديهم شراً فى ذاته، سببته حواء ولما كان كليمانت لا يعتبر الخلق شراً فى ذاته، وفى الوقت نفسه يسلم بصدق الإنجيل، فإننا نراه يقوم بتأويل جملة "أعمال المرأة" لتعنى الرذائل "مثل التكالب على جمع المال، التزاحم، حب الشهرة، الوله، اشتهاء التمتع بالنساء، اشتهاء التمتع بالغلمان، الحياة الماجنة، الإسراف." وينظر كليمانت إلى حواء على أنها سبب كل هذه الشرور، بل ويأخذ ذلك مأخذ البداهة. فالمرأة أو "الجنس النسائى" هو أساس كل الشرور. الغريب هنا أن كليمانت يقول بهذا رغم ما رأينا من قبل من إيمانه بالرأى الأفلاطونى المساوى بين نفس الرجل ونفس المرأة. إنه كما يتضح هنا شديد القرب من الغنوصية.

٢ ـ النزعات البوليسية واليهودية المتأخرة :

يظهر هذا الجمع بين نزعات الزهد وبين النظر إلى المرأة على أنها كائن أدنى من الرجل فى الفكر اليهودى المتأخر. كما يظهر كذلك فى المذاهب الغنوصية، وفى تيار المسيحيين الذين أقاموا تصورهم للمرأة بشكل أساسى على أقوال القديس بولس المزدرية للمرأة، وهى أقوال منتزعة من سياقها الأصلى قسراً، ومن عبارات القديس بولس الأخرى المنصفة للمرأة.

لقد أضحى مسلماً به منذ ظهور كتاب جيرهارد ديلنج Gerhard Dilling المسمى "وجهة نظر القديس بولس فى آدم وحواء" Paulus stellung zu frau und Ehel أن موقف القديس بولس حول المرأة كان متأثراً بشدة بالفكر التلمودى اليهودى. حيث كانت المرأة -لدى بعض أقطاب هذا الفكر على الأقل- تُعد أدنى من الرجل. وكان يُنظر فى بعض الدوائر اليهودية العلمية إلى أنه ليس من اللازم تعليم الفتيات التعليم اليهودى الدينى وتلقينهن معارف عن التوراة. كما كان القديس بولس متأثراً كذلك بما كان فى الفكر اليهودى المعاصر له من نزعات زهد وتقشف، فقال إن العذرية أفضل من الزواج بالنسبة لكل من الرجل والمرأة، وتبرز نزعات الزهد هذه بشدة فى الفكر اليهودى المتأخر خاصة لدى فيلون.

مع أن هناك الكثير من أقوال القديس بولس التى يمكننا أيرادها للتدليل على احتقاره للنساء و تعكس فى الوقت نفسه تأثير الفكر اليهودى عليه، فإن هناك نصوصاً أخرى له تنصف المرأة.

فنراه مثلاً يأمر الأزواج بحب زوجاتهم بنفس درجة حب يسوع المسيح للكنيسة. [Eph.5] وفى رسالته إلى أهل رومية يعترف بولس بما كان للنساء من تأثير على السيد المسيح [Rom16.10]. مما يدل على أن القديس بولس لم يكن متعسفاً مع المرأة على طول الخط على الرغم من خلفيته التاريخية. ويؤكد النص [Gal3.28] نفس هذا الاتجاه الأكثر انصافاً لدى القديس بولس. رغم إغفال المفسرين المتأخرين [بما فيهم الكثير من آباء الكنيسة] لهذه الحقيقة. زد على أن الكثير من أقوال القديس بولس المتعسفة نحو المرأة تتناقض مع موقف يسوع المسيح نفسه نحو المرأة الوارد فى إنجيل القديس يوحنا. فقد تحدث السيد المسيح مع النساء، وكان هذا شيئاً ثورياً فى عصره. فقد كان رجال الدين اليهودى ينظرون إلى إطالة الكلام مع النساء على أنه رجس من عمل الشيطان، إذ سوف يجلب الإنسان الذى يفعل ذلك على نفسه الشر، فيكون وريثاً لجهنم وبئس القرار، حتى لو كان كلامه هذا مع زوجته، ولا شك أن الرجس يزداد أكثر لو كان تحدثه هذا مع أجنبيات.

عجيب حقاً أن ترتكز آراء المفكرين المسيحيين -وخاصة آباء الكنيسة- حول المرأة لا على إنجيل يوحنا المنصف، وإنما على بعض الأقوال والعبارات المتناثرة والمنتزعة من سياقها من القديس بولس. أن الأمر المؤكد لنا أن كثير من المفكرين المسيحيين قد ورثوا ما كان شائعاً ومنتشراً فى العصور القديمة المتأخرة من تحاملات على المرأة، وتغاضوا عن إنجيل يوحنا فى هذا الصدد مع أنه كان معروفاً لديهم ولدى القرون الأولى المسيحية أشد المعرفة.

ويبدو أن الميل إلى التأكيد على خضوع المرأة للرجل قد تزايد وقوى فى الفكر المسيحى مع مرور الزمن. حيث تم آنذاك اسقاط "أعمال ثيكلا" بشكل كامل من طائفة الكتب المقدسة، لأنه ظهر من المستحيل أن يكون القديس بولس قد أوصى بقيام النساء بتدريس الإنجيل. وأكد المجمع الكنيسى المنعقد فى جانجارا Gangra على طبيعية وضع النساء الخضوعي. ولا شك أن مثل هذا التأكيد من مجمع كنيسى رسمي خير شاهد على أن الإيمان بخضوع المرأة كان أمراً مسلماً به بشكل عام فى الدوائر الاكليركية فى القرن الرابع الميلادى. ويشير شراح الغنوصية فى القرن الرابع الميلادى إلى أن عبارة "يتم خلق النساء على صورة الله ومثاله" كانت لا تزال حتى وقت مناقشة ماكرينا مع شقيقها جريجورى مشكلة تثير جدلاً واسعاً. ورغم أن ماكرينا لا تناقش مشكلة "الصورة" هذه مناقشة صريحة، فمن الواضح من إيمانها بالطبيعة الثنائية -الذكرية والأنثوية- للنفس كجوهر مخلوق على "صورة الله" أن رأيها هذا كان منصفاً للمرأة وفى الوقت نفسه على تناقض عظيم مع موقف كثير من المفكرين المسيحيين فى الكنيسة المبكرة. فمن المستبعد تماماً أن تكون ماكرينا قد نظرت إلى المرأة على أنها أكثر عرضة لاختيار الأفعال الشريرة من الرجل. وتيقنت من ذلك المبدأ عندما عاشت وسط نساء شديدات الورع والفضيلة، علاوة على أن جدتها لأبيها "ماكرينا الكبرى"والتى كانت تلميذة لجريجورى ثاماترجوس Gregory Thaumaturgos ومن ثم كانت تلميذة لأوريجين بشكل غير مباشر -كان يُنظر إليها كقديسة بين عائلتها بفضل ما كان لها من تقوى وإيمان عميق. لقد

نظـرت ماكرينـا إلـى النفـس التـى تتحـول عـن طريـق الـرب وتتشـغل بالانفعـالات فتفقـد ملكاتهـا العقليـة والأخلاقيـة النظرية -علـى أنهـا نفـس ضالـة أغوتهـا شـهوتها وجريهـا الدائـم وراء انفعالاتهـا بغـض النظـر إن كانت هـذه نفس رجل أو نفس امرأة.

٣ـ أورجـــين، ترتوليـــان، شروســـتوم، وكوبريـــان، "ومشـكلة الصـورة":ـ

فسـر أوريجيـن -مثـل كـل أعضـاء مدرسـة الإسـكندرية- جملـة "علـى صـورة اللــه ومثالــه" تفسـيراً روحيـاً. حيـث يذكـر أن صـورة اللــه التـى لدينـا يقصد بهـا مــا تـم مـن خلـق الجوهـر الروحـى، المؤلـف مـن العقـل (النـوس) ومـن النفـس. الأولـى مذكـر والثانيـة مؤنثـة، وهـو جوهـر موجـود فـى كـل كــائن بشـرى رجـلاً كـان أو امـرأة. فـى رأى أوريجيـن توهب لكـل موجـود بشـرى نفـس جنبـاً إلـى جنـب مـع العقـل. ويتـم خلـق الموجـود البشـرى علـى صـورة اللــه فـى الشـق الخـاص بملكـة عقلــه (النـوس) اللوجـوس. وبالتـالى يشـارك العقـل البشـرى فـى العقـل الإلهـى Reason تمامـاً مثلمــا يشـارك العقـل الإلهـى (الأقنـوم الثـانى) فـى الـرب(الأب). ولا يسـتبعد تفسـير أوريجيـن لجملـة خلـق الإنسـان علـى صـورة اللــه مـن هـذه النعمـة لا الرجـل ولا المـرأة. ورغـم ذلـك نـرى أوريجين يغض الطـرف عن ذلك ويلجأ إلـى بعـض النصـوص المتفرقـة فـى رسـائل بولـس مـن أجل تـأكيد الوضـع الخـاضع للمـرأة. ومـن الغـالب أن مؤلفـات المفكـر اليهـودى فيلـون السـكندرى قـد طبعـت آثارهـا علـى أوريجين وعلـى غـيره مـن المفكريـن المسـيحيين الآخريـن فـى نظرتهـم

إلى المرأة. كما كان لفيلون أيضاً بصمته الواضحة على فكر عصر الآباء كله. لقد اعتبر فيلون المرأة أدنى حقاً من الرجل رغم حقيقة إيمانه بأن المرأة قد خُلقت على صورة الله.

وعلى الرغم من قيام السكندريين بتفسير مقولة "على صورة الله" تفسيراً روحياً، اعتماداً على إيمانهم بوجود مساواة روحية بين الرجل والمرأة، فإنهم آمنوا فى الوقت نفسه بدونية المرأة عن الرجل اعتماداً على رسائل القديس بولس. حيث ينتهج ديديموس Didymus الأعمى وهو مفكر سكندرى موقفاً مشابهاً بموقف أوريجين السابق. فيؤمن بتساوى نفوس كل من الرجال والنساء من ناحية الخلق على صورة الإله، ويؤمن أيضاً بتساوى الواجبات الأخلاقية المفروضة على المرأة والرجل على السواء فقد خُلق الاثنان على صورة الله. فى حين يشايع القديس بولس فى مسألة الزواج فيؤمن بحق الزوج فى السيادة والسيطرة وواجب المرأة فى الطاعة والخضوع. ومع أنه يسمح للمرأة بالتنبؤ والتكهن فإنه يحظر عليها أن تقوم بالتفسير أوكتابة أى شئ من ذلك الذى يوحى به إليهن من الروح القدس، إذ سوف يكون هذا تدريساً ومخالفة لوصية القديس بولس.

ويتخذ الأفريقيان كوبريان Cyprian وترتوليان Tertullian موقفين مختلفين أحدهما عن الآخر. ففى كتاب ترتوليان "ضد براكسان" Adversus Praxean نراه يؤمن بأن الرجل والمرأة قد تم خلقهما معاً على صورة الله. والصورة هنا يأخذها بالمعنيين الروحى والمادى على السواء مفترضاً أن المرأة والرجل يحملان صورة الرب

الثلاثية في النفس وفي الجسم معاً. ونادى كوبريان بأن الرجل والمرأة على حد سواء تم خلقهما على صورة الله، من ناحية النفس والجسد معاً. وآمن بأن كل ما يخاطب الله به الرجل في الكتب المقدسة يخاطب به في الوقت ذاته المرأة. وقال إنه لا يوجد دليل نقلي على ضرورة خضوع المرأة خضوعاً تاماً للرجل. وعلى نقيض ذلك يعتمد ترتوليان في رأيه بدونية المرأة عن الرجل على عبارات القديس بولس المجحفة نحوها. وأعظم تعبير صراحة عن رأيه هذا يرد في كتابه De Virginibus Velandis ch8 حيث ينادى بضرورة منع النساء من المشاركة بالكلام في الصلاة، ومن القيام بالتعميد، ومن القيام بتدريس الكتاب المقدس، ويفرض صراحة على كل النساء ضرورة تغطية شعورهن تغطية كاملة تحت وشاح لمنع الشهوة لدى الرسل [قارن رسالة بولس إلى كورنثة الأولى].

هكذا أضحت النزعات القائلة بدونية المرأة وخضوعها للرجل كما يبدو مترسخة أكثر وأكثر في القرن الرابع الميلادى. وقد صادف المفكرون الأنطاكيون صعوبات جمة فيما يتعلق بمشكلة الصورة – على عكس وضع المفكرين السكندريين– فقد فهمت المدرسة الأنطاكية بكل أعلامها جملة "خلق على صورة الله ومثاله" على معنى أن النوع المذكر فقط من البشر هو الذى جاء على صورة الله، ومن ثم فالرجل –لدى هذه المدرسة– هو الذى قُدر عليه أن يسود ويسيطر على العالم. يقول المفكر الأنطاكي يوحنا شروسستوم Chrysostom صراحة في شرحه على نص ١٢٦ من "سفر التكوين" إن المرأة لكي لا تملك القدرة على السيطرة والسيادة لم يتم خلقها على صورة الله.

ويسوق أدلة نصية من القديس بولس تثبت دونية المرأة فى مؤلفات أخرى له مثل كتابه "فى الزواج". وانتهى إلى أنه يحرم على المرأة أن تكسب عيشها خارج بيتها كأن تشتغل بالتجارة ومثلاً. ويقول شروسستوم "مهمة الرجل الطبيعية أن يعمل بالأنشطة العامة ومن ثم فهو أمر محرم على المرأة. إن جلال وسمو المرأة يتمثل فى خضوعها للرجل، لأنها جاءت بهذه الصورة، تنقصها القدرة العقلية!!" ولا يجب فى رأيه أن تتبارى مع الرجل إطلاقاً. وتظهر أفكار مماثلة لهذه حول المرأة فى كتابات أعضاء المدرسة الأنطاكية الآخرين فتظهر لدى ثيودورس الصورى Theodoretus of Cyrus وديودورس الطارسوسى Diodoros of Tarsus.ولا شك أن أفكار المدرسة الأنطاكية هذه أفكار مفزعة جداً لنا خاصة لو وضعنا فى الاعتبار المعاملة المزرية للمرأة فى الحياة اليومية فى الحقب المتأخرة من العصور القديمة.

هذا عن الشرق القديم، وأما عن الغرب فلم يكن الأمر مختلفاً كثيراً عن ذلك. إذ كان ينظر فى الغرب إلى المرأة فى القرن الرابع الميلادى على أنها أدنى من الناحية الجسمية عن الرجل. يقول القديس أمبرواز -أسقف مدينة ميلان- المرأة تابعة للرجل حسبما ينص على ذلك قانون الطبيعة. إنها السبب فى الخطيئة الأولى فى رأيه، هذا رغم إيمانه بشدة أهميتها -بفضل العناية الإلهية- بوصفها العلة وراء الجنس البشرى كله. لقد أراد الله بشراً أكثر من إرادته صون آدم الطاهر مبرئاً من كل سوء. ومن ثم شاء الله خلق حواء من ضلع آدم كتابع ومساعد لآدم. ومعنى الجملة الأخيرة أنها ليست مساوية لآدم.

الرجل هو وحده الذى خلق على صورة الرب -فيما يتعلق بالنفس فقط- فى رأى أمبرواز، أما المرأة فمن المستبعد تماماً لديه أن تكون قد خُلقت كذلك. وبالتالى فما كان اتجاهاً عاماً عند معظم التيارات بعد البولسية لم يكن صادقاً على كل علماء اللاّهوت -خاصة فى مدينة كابادوقيا Cappadocia فى القرن الرابع الميلادى وهى مسقط رأس ماكرينا. فقد رأينا من قبل جريجورى النازيانى Nazianz (Nazianzus) وكذلك شقيقى ماكرينا -جريجورى وباسيل- يعالجون مشكلة الصورة بشكل متعاطف مع المرأة.

جـ- العذراء أم المسيح فى تراث عصر الآباء :

يتحدث معظم آباء الكنيسة بإجلال عن السيدة مريم العذراء - أياً كان ما يعتقدونه عن المرأة. فمنذ بداية عصر الآباء والجميع ينظرون إلى مريم على أنها حواء جديدة. وأول ما ظهر هذا المفهوم ظهر فيما يعرف "بأنجيل جيمس الأصلى" Proto-Gospel of James والذى يرجع إلى القرن الثانى الميلادى، فكما أطاعت حواء الشيطان فقد أطاعت مريم العذراء أمر ربها بخشوع كامل وتركت نفسها لتصبح الوسيلة التى بها حفظ الرب البشر جميعاً. وكثيراً ما يتم الربط بين ظهور هذه النظرة وبين نشأة علم اللاّهوت المسيحى وخاصة ما يُعرف بالكريستولوجيا(٤)، Christology وكانت بؤرة التركيز فى هذا اللاّهوت على اللوغوس -الابن- وبشكل أكثر على مريم أم المسيح. فقد ثارت المناقشات بين الآباء -خاصة آباء القرن الرابع ق.م- حول وضع السيدة العذراء فى خطة الرب لفداء الجنس البشرى

حتى انتهى النقاش إلى مجمع أفسوس عام ٤٣٠م فأقر هذا المجمع بأن مريم هى "أم الرب" أو "حاملة للإله" Theotokes = deipara لذا وجب أن تكون مريم طاهرة بلا إثم إلى الأبد. وأكد اعضاء المجمع تأكيداً قوياً على طهارة مريم التى لا يمكن تدنيسها. يقول ثيودورس الناصرى Theodoretus of Ancyra "لوكان السيد المسيح قد ولد بنفس الطريقة التى ولدنا نحن بها لوجب أن يعد إنساناً كما يقول بذلك الأعداء، ولكنه ولد وفى الوقت نفسه صان عذرية أمه دون أى دنس، لذا وجب أن يعد إلاهاً."

والواقع أن الأسس التى تم الاعتماد عليها فى الثناء على عذرية السيدة مريم كانت فى جملتها أسس الزهد والتقشف. فقد كانت عذريتها مكوناً من مكونات فضيلتها وكان يجب أن تكون حواء الجديدة امرأة ذات أخلاق سامية. ولما كانت حياة العذرية أفضل من الحياة الزوجية، تم تمجيد عذرية السيدة مريم تمجيداً عظيماً. ولا شك أن مثل هذه العذرية تضفى عليها فضائل روحية عظيمة. وكم إمتدح أوريجين أمومة السيدة العذراء الروحية هذه، واصفاً إياها بأنها عذراء عاشت حياة الزهد والتشقف. وردد نفس هذه النظرة بعد أوريجين القديس جيروم Jerom حيث قال "ليس بمقدور أى سيدة مهما كانت أن تحيا حياة الزهد والتقشف التى عاشتها مريم العذراء." ويمجد جيروم -ويشاركه فى التمجيد أمبرواز وترتوليان والأب دامسيوس Pope Damasius- لأمومة السيدة العذراء الروحية هذه. ويتخذ كل من جيروم وسوليبقيوس سفيروس Sulpicius Severus مريم العذراء نموذجاً وقدوة لكل النساء لأنها بفضل ما قامت به من مجاهدات

روحيــة واســتغراق فــى حيــاة الطهــر والقداســة، وُهبت -فـــى رأى أوريجين- نعمـة أن تصبح أماً للرب. ومـا إن حـل القـرن الرابـع حتـى كـانت مريـم العذراء قد أضحـت الوسـيلة الطـاهرة المبرئـة مـن كـل أثـم لفداء الجنس البشـرى. وأثنـى كـل آبـاء الكنيسـة على طاعـة السـيدة مريـم لربهـا بشـكل بـالغ، إذ كـانت طاعتهـا طاعـة كاملـة. فنجـد إبيفـانوس Epiphanius يصـف مريـم العـذراء بأنهـا الوسـيلة Officina التـى أنقـذ اللـه مـن خلالهـا الجنـس البشـرى كلـه. فـى حيـن وصـف كـيريلوس السكندرى Cyrillus of Alexandria السيدة مريم بأنهـا معبـد اللـه، لأن الوجـود الإلهـى إتخذهـا معبـداً لـه. هكـذا تطلـب لآهـوت القـرن الرابـع عذراء مبرئـة مـن كـل إثـم إلـى الأبـد لتكـون أمـاً للمسيح. ومـع ذلـك فمـن الواضـح أن صـورة العذراء هذه قد تـم تضخيمهـا كثـيراً بسـبب مبالغـات وبدع الأبـاء أنفسـهم. فـالعذراء المقدسـة فـى كريسـتولوجيا القـرن الرابـع أكثر سلبية مـن العـذراء الـواردة فـى الإنجيل، إنهـا فـى هـذا العصـر إمـرأة مكرسـة حياتهـا كلهـا لطاعـة الـرب، ومـن المحتـم أن هـذا جعلهـا إمـرأة أكثر سلبية فـى نظـر آبـاء الكنيسـة الذيـن كـانوا يخلعـون تصورهـم هـم الشـخصى للمـرأة المثاليـة علـى السـيدة مريـم.

ورغـم اتخـاذ آبـاء الكنيسـة فـى القـرن الرابـع مريـم العـذراء نموذجاً قدوة لكل النسـاء الأخريـات، فـإنهم لـم يفكـروا مجـرد تفكـير فـى تطبيق هـذا النمـوذج علـى تفـاصيل حيـاة النسـاء الأخريـات. فلـم يتحـول الشـرف العظيـم الـذى خلعـوه علـى "أم الإلـه" ليصبـح دافعـاً يدفـع إلـى تحرير النسـاء، بـل علـى العكـس إلـى إذلال المـرأة واستعبادها فـى كـل مجـال. لقـد طلـب آبـاء الكنيسـة فـى القـرن الرابـع مـن المـرأة أن تتبـع نهـج

وسلوك العذراء فى كل تفاصيل حياتهن، لأن هذا هو الطريق القويم للعيش لكل النساء. ورغم ما فى صورة مريم العذراء لدى معظم الآباء فى القرن الرابع من تضخيم ومبالغة، فقد قدسها الجميع بوصفها حواء الجديدة، ولكن مع فارق عظيم، إذ بينما تم الربط بين حواء الأولى وبين الخطيئة تم الربط بين مريم العذراء وبين الخلاص، وبينما تم الربط بين حواء وبين الموت، تم الربط بين مريم وبين الحياة واللطف الإلهى. وتوافقت هذه الصورة السلبية لمريم العذراء فى القرن الرابع مع النزعات التى أخذت فى الانتشار فى هذا العصر والمشددة على الوضع الثانوى (التابع) للنساء. ولما كانت مريم العذراء قد أضحت آنذاك النموذج القدوة "للراهبات المسيحيات" [واللاتى تم تقديسهن فى الكنيسة القديمة بنفس درجة تقديس الشهداء] فى القرن الرابع، فقد كان لهذه السلبية أثرها البالغ فى شئون حياة النساء آنذاك.

د- المرأة والقول بتجسد الرب :

كان العامل الآخر الذى ذكى النظرة القائلة بدونية المرأة هو التصور التجسيمى للإله Anthropomorphic. وقد ظهر هذا التصور وانتشر فى الدوائر المسيحية الكبرى فى القرن الرابع. ولعل أبرز مثال لهذا التصور نجده فى كتاب باسيل "خلق الإنسان" De Structura hominis فيه يصف باسيل الرب بوصف "ما لا يمكن فهمه لعظمته" ويصف باسيل ما يوجد لدى الناس من أفكار ساذجة حول الرب بأن له نفس الصورة الجسمية التى لنا نحن بأنها "الطريقة

اليهودية فى التفكير فى الرب" على أساس ما تحدث به العهد القديم عن الرب بأنه "له يدين ورجلين ووجه ...... الخ".

ويشير إيفاجريوس Evagrius رئيس سماسة القسطنيطنية وبعد ذلك الراهب فى الصحراء المصرية فى رسائله يشير إلى بعض الناس الذين اعتقدوا فى الإله اعتقاداً تجسمياً كاملاً. ويحذر من ذلك. ويقول أرنوبيوس Arnobis صراحة إن الإله ليس إنساناً بشراً رغم أن اسمه مذكراً." والواقع أن الميل إلى الحديث عن الإله بتشبيهات تجسيمية -وخاصة من الجنس المذكر- قد ظهر منذ بواكير المسيحية. إذ حدث أن كان الناس فى العصور القديمة المتأخرة يخلطون فى بعض الأحيان فى استعمال الأنواع جنسياً و لغويا. مما جعل استعمال أداة المذكر لا تقصر المعنى على المذكر وحده. لقد ألقت التحاملات القديمة على المرأة بظلالها الكثيفة على آراء آباء الكنيسة عن المرأة، كما تجسد ذلك فى تفضيلهم للاستشهاد بأقوال القديس بولس المجحفة للمرأة دون غيرها من أقوال. وظلت هذه التحاملات قائمة بل وازدادت قوة بفضل رغبة غير المتعلمين فى سيادة تصور سمو الرجل القائم على سوء فهم منهم للكتاب المقدس. وكان رأى آباء الكنيسة فى مريم -حواء الجديدة- رأى مثقل بالكثير من الانتحالات والبدع التى نبعت منهم هم أنفسهم حول ما اعتقدوا أن تكون المرأة المثالية بالضرورة عليه، وأعنى به الخضوع والسلبية.

حقاً لا ننكر ما ظهر من تقديس للنساء الشهيدات -فى الكنيسة القديمة، بما فيهن "الراهبات اليسوعيات" نظراً لعدم مبالاتهن بالموت

فى سبيل مناصرة الرب والإيمان به، وكذلك نظراً لما تمتعن به من فضيلة وطهر. ولكن حدث عندما انتهى الاستشهاد، أن انتعشت من جديد التحاملات القديمة على المرأة أكثر فأكثر. فهى لم تكن قد ماتت بعد. وكانت هذه التحاملات هى التى شكلت صورة المرأة على مدى العديد من القرون التالية بعد ذلك، ولم تكن فلسفة ماكرينا –وشقيقتها– سوى رد فعل لهذا العرف الجائر.

٤ - ماكرينا والخلق والحلول والبعث :

تتبع آراء ماكرينا فى الخلق من فكرتها عن الانفعالات. إذ يقف الإنسان فى الكتاب المقدس على قمة الموجودات. لا تسبق النباتات والحيوانات البشر إلا فى الترتيب فحسب. وترى ماكرينا أن هناك نفساً نباتية فى النبات، فى حين توجد فى الحيوان نفس تجمع الوظائف النباتية ووظائف الإدراك الحسى كذلك. فى حين يتمثل جوهر النفس الإنسانية فى قدرتها على التفكير، غير أنها فى الوقت نفسه مرتبطة بالطبيعة الحيوانية. وتؤمن ماكرينا بخلود النفس؛ إنها القيم الحارس للعناصر التى سوف يعود إليها الجسد بعد الموت. إذ سوف يعاد نسج الجسد مرة أخرى فى رأى ماكرينا من نفس عناصر الجسد القديمة فى بدن جديد آخر ذى بناء أشد شفافية ودقة. وسوف يحمل هذا البدن الجديد شبهاً للجسد القديم، حتى يسهل على النفس التعرف على جسدها الخاص بها.

ولا تجرى ماكرينا أى تغيير فى البرهان الذى تضعه على التصور المسيحى القائل بالبعث حتى نهاية المحاورة. ثم تعاود الحديث

من جديد عن الانفعالات فى الفصل الثانى عشر. فنجدها تقرر هنا أن الإفراط فى الانفعال يقود إلى الشر والرذيلة، فى حين يؤدى إشباعها بشكل معتدل إلى الفضيلة وكل وفقاً للاختيار الشخصى. أما بعد الموت فإن النفس تصبح حرة وخالية تماماً من أى انفعالات. وهنا يثير أخوها جريجورى مقاطعة لها طالباً منها أن يعرف ما الذى يجب أن نطلقه على رغبة الحنين إلى الله لدينا -وهى أسمى رغبة فى النفس؟؟ وتجيبه أخته هنا بأنه بعد الموت لن تكون فى النفس أية انفعالات إذ يتم جذبها الإله من خلال الإله نفسه [فتفنى فى الخير والجمال بالذات].

أ- ماكرينا والتيار الأفلوطنيـــى :

يرجع التطابق الذى تقيمه ماكرينا بين الله وبين الجمال والخير فى أساسه إلى أصول أفلاطونية [راجع فى ذلك الكتاب السادس من التساعية الأولى لأفلوطين]. وينسب أفلوطين فى التساعية الرابعة (IV3.4) إلى النفس وظيفة مزدوجة. ويعتبر الجمال الموجود فى العالم المحسوس حث وتشجيع للنفس لتسعى لبلوغ جمال العالم المعقول الذى يكون جمال العالم المحسوس نسخة مشابهة أو محاكاة له فقط. [Enn1.6, فى الجمال EnnII 3.18] وفى التساعية الخامسة [EnnV.1] يتسأل أفلوطين لماذا تركت النفوس الله والدها؟؟ وهو يقصد هنا النفوس الحالة فى البدن. وهنا يؤكد أفلوطين مسألة أن النفس تحل فى البدن تتطلع بالشوق دائماً إلى العالم المعقول وإلى الله. وقد اقتضى منه اتجاهه التوحيدى هذا الإمساك عن القول بعلة روحية

للشر.[٥] إذ يذهب إلى أنه لا يوجد أى شر فى العالم المعقول [Enn1.8, 2.1-25,ch 3.1-1-12] والعالم المحسوس صورة له،ومن ثم يشاركه كذلك فى الخيرية [EnnIV8.ch6.1,1] إلى حد ما رغم ما يوجد فيه من عنصر مظلم للهيولى (المادة) μὴοῦ [٦]. وبهذا الشكل تمكن أفلوطين من إثبات جمال وكمال إلى حد ما للعالم المحسوس، وفى الوقت نفسه قام بما يجب من رفع العالم المعقول على العالم المحسوس، لأن الأول أعلى منزلة وأسمى من الثانى. ولم يظهر العالم المحسوس فى رأى أفلوطين نتيجة لهبوط النفس [EnnII9.4] بل هبطت النفس وحلت فى الجسد لتقوم بوظيفتين فى رأى أفلوطين المحافظة على الجسد والبحث فى الوقت نفسه عن طريقه للرجوع إلى العالم المعقول، بقدر ما يسمح ذلك لها. ويؤمن أفلوطين مثله فى ذلك مثل أفلاطون [تيماوس 87c] بأن الإنسان مؤلف من نفس وبدن Synamphoteron [EnnI.1] وهذا يعنى أن الجسد الفانى هو الجسم الأنسب لطبيعة الإنسان، ولا علاقة على الإطلاق لفناء هذا الجسم الإنسانى بمسألة هبوط النفس -فى رأى أفلوطين. وذلك لأن النفس الوحيدة التى يمكن لها أن تذنب هى النفس الحالة فى بدن فقط. وليس جسد الإنسان بالشئ الذى يمكن بقاؤه واستعادته فى نهاية الزمان، لأن مسألة نهاية الزمان نقطة لا وجود لها أصلاً فى فكر أفلوطين وهذه حقيقة ثابتة، لأن الزمان ينتمى إلى العالم المحسوس والعالم المحسوس جزء لا يتجزأ من مسار الفيض الأزلى [EnnIII.7.12,EnnVI 9,9].

فى حين تؤمن ماكرينا على عكس ذلك بأن فناء جسد الإنسان الحالى سببه الخطيئة. لقد كان لدى الإنسان -فى رأيها- قبل الخطيئة

الأولى جسد روحانى بلا انفعالات، وهو الجسد الذى سوف تسترده النفس يوم البعث فى رأى ماكرينا. لقد ذهب أفلاطون فى 'تيماوس' إلى أن فناء الجسد البشرى ينتمى إلى طبيعة الإنسان، وقد صنعته الآلهة المرئية، فى حين تم خلق النفس البشرية بواسطة الإله الصانع بنفسه Demiurgos وهكذا كان الإنسان لدى أفلاطون مركباً من النفس والبدن. وإذا كان جسده سوف يلحقه الفناء فإن نفسه خالدة باستثناء جزئها الأدنى المسمى Threptikon [تيماوس 69a-7oa].وقد ينجح الإنسان فى الإفلات من دائرة التجسد والتناسخ إلى الأبد إذا ما عاش فى البدن حياة حسنة مستقيمة. أما ماكرينا فمن الواضح اختلافها الشديد عن أفلاطون فى فكرها، فهى تذهب إلى أن الجسد البشرى سوف يُبعث ويعود من جديد بطريقة خاصة فى نهاية الزمن "وعندئذ سوف ترى هذا الثوب البدنى الذى تحللَ الآن بفعل الموت وهو ينسج من جديد من نفس العناصر الجسدية لا بناءً على تركيبه الحالى الكثيف، وإنما من خلال خيوط أخرى أكثر رقة وأشد دقة."

ويجب ملاحظة أن فكرة البعث فكرة مسيحية فى أساسها وتقييم ماكرينا تصورها على أسس الكتاب المقدس. على نحو ما سوف يتضح فيما بعد.

ب- ماكرينا ورأى فورفوريوس :

هناك وجهة نظر أخرى توجد عند فيلسوف الأفلاطونية المحدثة فورفوريوس Porphyry فيما يتعلق بالعالم المحسوس ووضع النفس المتوسط يمكن مقارنتها بأفكار أستاذه أفلوطين. لا يعتقد

فورفوريوس أن الأشياء المادية سيئة أو شريرة رغم إيمانه بضرورة أن تهرب النفس من جميع الأشياء المادية لكى تبلغ هدفها الحقيقى فى العالم العلوى. يجب على الموجودات البشرية أن تؤمن بأن الله حاضر وشاهد على كل أفعالها وسكناتها ومراقب لها. وأنه تعالى علة كل الأشياء الصالحة، فى حين أن أفعال البشر هى علة الشر الأخلاقى. لقد كان أفلوطين يؤمن بأن الرذيلة نتيجة مترتبة على استسلام الإنسان بشكل كامل لأشياء أدنى من النفس انطلاقاً من إرادته هو الحرة. وعنده -وهو فى هذا يتبع أفلاطون [تيماوس 41a-d]-أن الإنسان عند ميلاده يُضاف إلى نفسه العاقلة السامية (النوس) نوع آخر من النفس تنتمى إليها الانفعالات المزعجة، وبهذا الشكل تصبح النفس الإنسانية بناءً مركباً. وهذه النفس المركبة هى التى يمكن أن تذنب EnnII.1,5 فى حين تظل نفس الإنسان السامية -والتى هى ذات الإنسان الحقة- تظل طاهرة دائماً. أما فورفوريوس فيقول صراحة إن علة الخطايا الكبرى لا ينبغى البحث عنها فى البدن وإنما فى النفس. ويرى أن الفضيلة هى الطريقة الوحيدة إلى الله، أما الجرى وراء اللذة فهذا ما يتعارض تعارضاً شديداً مع حب الله. فعلى المرء إذن التخلى عن "الانفعالات" وكبح جماح الغرائز والأحاسيس التى من الممكن أن توقظها هذه الانفعالات. ويعتقد فورفوريوس -مثله مثل أفلوطين أستاذه [EnnII,4,16,II.9] بأن النفس من الممكن أن تحل وتتجسد مرة أخرى بعد الموت. على الرغم من أنه ينتقد ويرفض صراحة مفهوم أفلاطون الوارد فى تيماوس والقائل إن النفس الإنسانية يمكن أن يُعاد

نسخها من جديد فى جسد حيوان. يجب على الإنسان فى حياته على الأرض أن يبحث عن ثراته الروحى داخل نفسه، وأن يتبع هدى عقله، لأن عقل الرجل الحكيم (أو المرأة الحكيمة) هو معبد الله. والله هو الموجود الوحيد الذى يحتاجه الرجل الحكيم (أو المرأة الحكيمة). ومن ثم ينجح الحكيم فى أن يحقق لنفسه شبهاً بالإله hemoiosis theooi وفى كتابيه "ضد المسيحيين" kata christianoon و"فى عودة الجسد" De regressu animae يعارض فوفوريوس المعتقد المسيحى القائل بقيامه الجسد (بعث البدن). إذ يتعارض مفهوم البعث والقيامة - فى رأى فورفوريوس مع تصور أزلية العالم، غير أنه يذهب إلى أن روح الإنسان الطيب من الممكن أن تهبط ثانية بشكل دائم طالما أن الحكمة الكاملة لا يمكن أن توجد فى هذه الحياة الدنيا، والحياة بعد الموت لابد أن تكتمل بالوجود الإلهى.

جـ - ماكرينا ونزعة فيلون السكندرى :

لفيلون السكندرى تأثيره الذى لا يمكن تجاهله على عصر الآباء. وقد أدخل فيلون عنصراً جديداً إلى الفلسفة هو الوحى. تربى فيلون فى صدر شبابه على الفلسفة اليونانية الأفلاطونية والرواقية فى عصره، وسعى للتوفيق بين الأفلاطونية وبين اليهودية. وقد عالج فيلون موضوع الخلق الإنسانى فى كتابه "فى الخلق" De Opificiomundi وفى مواضع أخرى. وقام بشرح عبارة "صورة الله". ولكن شرحه هذا جاء معقداً بل وأسئ فهم بعض الجوانب فيه. فهو يتحدث فى بعض النصوص عن المرأة بوصفها أدنى من الرجل

معتبراً إياها علة كل ما فى العالم من شر. وفى أحيان أخرى يتحدث عنها على أنها مخلوقة على صورة الله، وأن الله خلقها على صورته. لأن نفس الإنسان العاقلة والتى هى نسخة من الوغوس الإلهى لا تعرف التحديد الجنسى، فالتعارض بين الجنسين المذكر والأنثوى ينتمى إلى العالم الحسى المرئ. فى البداية خلق الله المثل غير الجسمية فى ترتيب علي، ثم خلق بعد ذلك العالم المحسوس بكائناته، باستثناء الإنسان. ويجب أن يُفهم خلق الإنسان ذى الإدراك الحسى بأن الإنسان النوعى ينتمى هنا حتماً إلى المقولات الجنسية الخاصة بالمذكر والمؤنث. وبالتالى ففى الترتيب العلى يكون سابقاً حتماً على خلق آدم. وهكذا جاء خلق الأنواع العليا بشكل متقدم على خلق الإنسان الأرضى ذى الإدراك الحسى. ولا يعالج فيلون مسألة كيف ولا متى تم خلق الشطر الأنثوى المكمل لآدم بشكل فعلى. إنه يشرح قصة سفر التكوين بطريقة مجازية تماماً. ومن المحتمل أنه رأى أن حواء قد خُلقت بنفس الطريقة التى بها تم خلق آدم. والإنسان الأرضى إما أنه ذكر وإما أنه أنثى، وتحديد نوعية جنس الموجود البشرى يرجع إلى نوعية بنائه العضوى، وإلى العالم الخاص بالنفس غير العاقلة التى يشترك فى إمتلاكها الإنسان مع الحيوانات الأخرى. أما الذى تميز الموجود البشرى عن غيره من الموجودات الأخرى فهى النفس العاقلة. ولم ينكر فيلون من الناحية النظرية أن لدى الرجل والمرأة معاً نفساً عاقلة، وبالتالى فإنهما هما الإثنان [وفقاً لهذه الحقيقة] مخلوقان على صورة الله. ولكنه رغم ذلك يعتبر المرأة -من الناحية الواقعية- أدنى من الرجل، وهى علة كل الشرور فى هذا العالم.

وبهذا كان فيلون أول من فسر سفر التكوين تفسيراً فلسفياً وهو بهذا يقف فى مقدمة طابور طويل من الشراح الكثيرين لهذا الموضوع. كما أن تفسيره للشر الأخلاقى فى هذا العالم موجود أيضاً فى سفر التكوين وفى معالجته لمشكلة الشر يذهب إلى أن كل من الفضيلة والرذيلة معاً ينبعان من العقل أو الذهن البشرى. آمن مثله مثل أفلاطون -بأن الله لا يمكن أن يخلق أى نوع من أنواع الشر. ومن ثم ينسب فيلون الرذيلة إلى الإنسان والى الأتباع المساعدين للإله الخالق. والصيغة الجمع الواردة فى قصة الخلق فى "سفر التكوين" "لنخلق الإنسان" تسمح له بفعل ذلك. وعلى الرغم من الحقيقة القائلة يولد الإنسان وهو قرين للرذيلة، يؤكد فيلون حقيقة أن النفس الإنسانية [العاقلة] يخلقها الإله نفسه كنسخة من اللوغوس الإلهى الخالد وتنتشر فى الإنسان كله. ومن ثم فهذه النفس العاقلة كانت نفساً على الأقل فى الإنسان الأول. ويشرح فيلون الخطيئة شرحاً يؤول فيه سفرا لتكوين تأويلا مجازياً -بأنها سقوط العقل (النوس) عندما أغوته الحواس والانفعالات. ويذكر الطرق التى يستطيع العقل أن يثوب من خلالها إلى حالته الأصلية الأولى. وذلك بضرورة أن نخمد كل استجابة لإغراء الحواس، وأن نفر من العالم المحسوس. ولا تدعو أخلاق فيلون إلى حياة الزهد. إن الله لا يمكن أن يكون علة لأى شر، انه خلق العالم المرئ بإرادته الخيرة وليس هذا العالم المحسوس فى رأى فيلون عالماً خالداً بذاته، بل هو خالد بسبب خيرية الله. وهدف الإنسان على الأرض هو ممارسة الفضائل المختلفة فى تعامله مع جيرانه وهذا هو معنى الاتحاد بالله. وبعد ذلك يمكن للنفس السير فى

طريق الاستبطان الداخلى من أجل بلوغ مرحلة الفناء الكامل، والذى هو اتحاد كامل بالله فى حب لا يمكن أن يفتر. والنفس التى تتطلع شوقاً إلى الله سوف تحقق هدفها، وكمالها بهذه الطريقة.

د- ماكرينا ونظريات التناسخ :

تناولت ماكرينا بالنقد كل النظريات المختلفة القائلة بالتناسخ وكانت معروفة لدى فلاسفة الإغريق، ورفضتها، لأنها تقول بحركة دائرية للنفوس بين السماء والأرض. وتعتمد كل هذه الحركة ضمنياً بدورها على القول بخطيئة النفس باعتبار أن هذه الخطيئة هى علة الهبوط إلى العالم الأرضى، وتعتقد ماكرينا أن هذه الفكرة تتعارض مع خيرية الله ومع العناية الإلهية. إذ لو كان وجود الإنسان بجملته سببه الخطيئة لن يكون الإنسان إذن صالحاً للفضيلة، كما ترفض ماكرينا رفضاً تاماً فكرة أن نفوس الكائنات البشرية العاملة أحياناً ما يعاد نسخها من جديد فى أجساد حيوانات ونباتات عقاباً لها على ما اقترفته من خطايا. لقد سبق وأن أكد أفلاطون على أن النفس الإنسانية يعاد نسخها من جديد مرة أخرى فى جسم حيوانى (الجمهورية ٦٢٠) كما لا يستبعد أفلوطين حدوث تناسخ النفوس البشرية فى نباتات وأجسام حيوانية (EnnII.9.6IV3.9) ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية عند أفلوطين يمكن أن تفقد طبيعتها العاقلة فقداً كاملاً كنتيجة لارتكابها الأفعال الشريرة، ومن ثم يعاد تجسدها لهذا السبب فى موجود أدنى منها. وقد سبق وأن رأينا من قبل أن فورفوريوس هو الذى رفض هذه النظرية، وأكد على أن النفس الإنسانية لا يمكن أن تفقد طبيعتها

العاقلة على الإطلاق. ومن ثم رفض التناسخ في أجسام حيوانية، كما اتخذ برقلس Proclus أيضا موقفا نقديا مشابها للسابق نحو التناسخ.

أما ماكرينا فقد عارضت بشدة فكرة تناسخ النفوس البشرية في نباتات وحيوانات. لأن هذا في رأيها سوف يدمر الحاجز الفاصل بين الإنسان وبين الحيوان. فضلاً عن أن الحركة الدائرة للنفوس البشرية حركة مرفوضة في رأيها، لأنها تقوم على الخلط بين الخير وبين الشر. كما تنتقد ماكرينا فكرة ابتداء الحركة الدائرية هذه من السماء وتسببها خطيئة النفس، لأنها قد تعني أن الخطيئة هي سبب الوجود الأرضي. فضلاً عن أنه لما كانت السماء يُنظر إليها على أنها ثابتة لا تتغير بذنوب العصاه، فليس من الممكن إذن تفسير كيفية هبوط النفس وأنه حدث بهذه الذنوب. ولا تذكر ماكرينا أسماء الفلاسفة الذين توجه النقد إليهم هنا. ولكنها عند نقد الرأى القائل إن خطيئة النفس في السماء قد تكون السبب في الحياة الإنسانية الأرضية تشير إلى أنها ترفض نظرية أوريجين والذى قال فيها إن الخطيئة التي اقترفتها الموجودات البشرية الحُرة والعاقلة هي وحدها سبب قيام الحياة البشرية على الأرض. أما ماكرينا فتذهب إلى أن النفس والبدن معاً خلقهما الله بإرادته الحرة، ولم تأت النفس إلى الوجود قبل البدن بل يأتى البدن مع النفس منذ البداية إلى الوجود معاً. وهذا يعنى أن النفس تكون حاضرة –في رأى ماكرينا في الحيوان المنوى الذى يبدأ منه تشكيل الكائن الحي. وعندما يحدث ويحقق الجنس البشرى كما له سوف تختفي عملية الكون والفساد، عملية الدخول إلى الوجود والخروج منه وذلك في نهاية الزمان –في يوم القيامة. إذ في هذه

اللحظة سوف يشارك الجنس البشرى فى الحياة الأبدية بكل من النفس والبدن. ففى يوم القيامة سيتم بعث البدن الإنسانى من جديد ليتم له الخلود، وهو نفسه الجسد الذى كان يمتلكه الإنسان قبل الهبوط. وخلود الجسد البشرى -فى رأى ماكرينا وجريجورى- نتيجة مترتبة على الهبوط فى الخطيئة الأولى. ومع ذلك فإن القول بأن للإنسان جسد لا علاقة له بالسقوط على الإطلاق، بل على العكس امتلاك الإنسان لبدن شئ خاص بطبيعة الإنسان كإنسان. والاختلاف مع أوريجين فى هذا الجانب واضح. حقاً يوجد لدى أوريجين مفهوم قيام جسد روحانى عند البعث ولكن هذا لا يستبعد لديه احتمالية تلاشى هذا البدن الروحى واختفائه. وتقيم ماكرينا فكرتها عن القيامة على الكتاب المقدس، ففى رأيها أن المزامير ٢٧،١١٧،١٠٣ وغيرها من النصوص كلها تؤيد بعث الأبدان . فسوف يحدث -كما ورد فى المزمور ١٠٣ -فى نهاية الزمان إعادة بناء الكون كله من جديد بواسطة روح الرب. وهو قول تجد فيه ماكرينا دليلاً نصياً على مذهب "إعادة بناء الأشياء جميعاً" apokatastasis ودافع عن هذا الرأى جريجورى كذلك. وماكرينا تنظر إلى إعادة بعث الحياة البشرية كجزء من عملية إعادة البناء الشامل لكل الأشياء هذه(٧).

فى خاتمة المحاورة بين ماكرينا وبين شقيقها تدافع عن النظرية المسيحية فى البعث. وأغلبية أدلتها هنا مأخوذة من الكتاب المقدس. وكانت ماكرينا بارعة فى طرق دحض براهين المعارضين لها والذين كان يذكرها بهم جريجورى. وجاءت خاتمة المحاورة تحمل جوانب لاهوتية ممتعة، وكم من أفكار وردت فى المحاورة

ودافعت عنها ماكرينا أخت جريجورى الكبرى وقام جريجورى بأخذها وعبر عنها فى كتابه "فى خلق الإنسان" De Opificio hominis والواقع أن ماكرينا تستحق هى ومحاورتها معالجة أطول بكثير من تلك التى تمكنا نحن من تقديمها فى هذا المقال، ولكن ما حاولنا القيام به فحسب هنا هو لفت أنظار القراء إلى امرأة فى القرن الرابع كانت ذات ثقافة واسعة، ووهبت ذهن ثاقب وفكر فلسفى عميق، ولهذا كانت لها مكانة رفيعة بين النساء الفلاسفة فى العالم القديم.

الهوامش

(١) توجد نفس الفكرة القائلة بأن غير المركب (البسيط) غير قابل للفساد فى محاورة "فيدون" لأفلاطون 79all .78c1 .

(٢) الانفعالات πὰθη صيغة جمع من الكلمة πὰθos وكلمة τὸ πὰθos تعنى العرض الحادث. وكلمة πὰθos تعنى "العاطفة" و"الوجدان" وأيضاً الإحساس والخبرة والشعور والمعاناة.

(٣) تعارض ماكرينا مفهوم أرسطو فى النفس باعتبارها صورة للجسم.

(٤) الكريستولوجيا علم نشأ فى عصر آباء الكنيسة اهتم بمعالجة الاختلافات التى ثارت حول شخص السيد المسيح، هل هو ذو طبيعة واحدة (إلهية) أم ذو طبيعتين (إلهية وبشرية) وكذلك الاختلافات التى قامت آنذاك حول مهمة السيد المسيح الحقيقية على الأرض.

(٥) انظر على سبيل المثال EnnII.9.14 وفيها يعارض أفلوطين الغنوصيين الذين قالوا بأكثر من مبدأ واحد لتفسير عالم الأشياء المحسوسة.

(٦) انظر EnnIII,9.3 والهيولى Hyle أو المادة المحسوسة μὴ ὄυ هى "الأنا" فى رأى أفلوطين. إن الهيولى هى "ما لا ينتمى إلى الوجود بأى شكل من الأشكال". ولكنها ليست العدم التام للوجود و الذى يسمى οὐκ ὀν "اللاوجود" وإنما الهيولى هى μὴ ὄν شر غير مجسد.

(٧) تستعير ماكريبا كذلك دليلا من الأيات الخاصة بالبعث في سفر التكوين للتدليل على إعادة بعث الوجود الجسدي البشري. إن الفكر الوارد في سفر التكوين يرجح جدا أن النفس عند القيامة والبعث سوف تتلقى جسدا جديدا لها.

الفصل التاسع

هيباثيا السكندرية

Hypatia of Alexandria

بقلم / ماري إيلين ويث

كـانت الإسـكندرية فـى القـرن الرابـع الميـلادى مركـز التقـدم الفكـرى خاصـة التقـدم العلمـى والفلسـفى -فـى العـالم الغربـى. وكـانت المسيحية تكتسب أنذاك سلطة سياسية وفكرية عظيمة بنفس القدر الـذى كـانت تفقـد بــه الديانــات الوثنيــة القديمــة هــذه السـلطة. كمـا كـانت الإسكندرية كذلك مركـزا لازدهـار اجتمـاعى وسياسـى ودينـى وأكـاديمى عظيم، عـلاوة علـى أنهـا فـى عصـر هيباثيـا كـانت قـد أثبتـت وجودهـا بوصفها المركـز الرائـد فـى الدراسـة المتقدمـة. وأصبـح متحفهـا مركـزاً للرياضيات والعلم، مـزج فيـه خلفـاء بطليمـوس الطبيعيات والرياضيـات والفلسـفة بالفلسـفة الطبيعيـة التطبيقيـة والميكانيكـا، وبذلـك نجحـوا فـى ابتكـار أدوات عمليـة دقيقـة بهـا تـم اختبـار النظريـات الميتافيزيقيـة والكوزمولوجيـة. أمـا مكتبـة الإسـكندرية فقـد ضمـت آلافـاً مـن نسـخ المؤلفات العلميـة -بمـا فيهـا أعمـال الفلاسـفة الوثنييـن العظـام: أفلاطـون وكسـينوفون وأرسـطو. ولقـد أقـام بطليمـوس المنقـذ Ptolemy Soter مدينـة الإسكندرية كمركـز فكـرى عظيـم قبـل ميلاد هيباثيـا بسـبعة قـرون. وشـهدت الإسـكندرية خـلال هـذه القـرون بعضـاً مـن أهـم الأحـداث التـى مُرت بهـا الحضـارة الغربيـة: انهيـار بـلاد اليونـان، و ميـلاد وتطـور الفكـر اليهـودى العـبرى ومولـد المسـيحية وإتسـاع رقعـة الإمبراطوريـة الرومانيـة وإعلانهـا الديانـة المسيحية ديانـة رسمية لهـا، وأخـيراً مـا حـدث مـن اضطهـاد رومـانى مسيحى لليهـود والوثنييـن -بمـا فيهـم معلمـى الفلسـفة الوثنيـة وكـانت هيباثيا الأعظـم شـهرة بيـن هـؤلاء المعلميـن.

١ ـ سيرة حياتها :ـ

عادة ما يؤرخ لمولد هيباثيا بين عامى ٣٧٠م و ٣٧٥م . وإن كان هوخى Hoche يقرر أنه وفقاً لمعجم سويداس الذى يحمل اسم دامسكيوس Damascius يكون عام ٣٧٥م هو التاريخ الصحيح لميلادها. وإن كان هوخى يذكر أن كل من ماليوس Malleus وفيرنسدورف Wernsdorf يرجحان أن ميلادها كان تقريباً عام ٣٥٠م. لقد عاشت هيباثيا إبان المواجهة الأخيرة بين الوثنية وبين الديانة المسيحية الوليدة، وجسدت هيباثيا بشكل شخصى ما كان من صراع بين العلم والفلسفة والرياضيات اليونانية الوثنية من جانب وبين السلطة الدينية والسياسية المسيحية من الجانب الآخر. وعندما ولدت هيباثيا كانت النزعة الأفلاطونية المحدثة العلمية آخذة فى الازدهار وقد كانت هذه النزعة قد اكتسبت بفضل أفلوطين صبغة الديانة اللاَهوتية السرية، وشكلت مسائل معرفة الواحد وطبيعة العقل والنفس وإمكانية وجود الشر، وكذلك وجود العناية الإلهية، شكلت جميعاً جوانب الدين والميتافيزيقيا والكوزمولوجيا الأفلاطونية. وتركت أثرها القوى فى أفكار فورفوريوس، وقد ظل هذا الأخير فيلسوفاً وثنياً معادياً أشد المعاداة للمسيحيين، على الرغم من أنه انتقد كذلك ما كان من سحر وشعوذة فى الديانة الوثنية القديمة. ولم تصل إلينا وثائق عن تعليم هيباثيا المبكر، رغم أن أغلبية المؤرخين يذهبون إلى أنها قد تعلمت ودرست فى البداية على يد والدها الذى كان يقوم بتدريس الرياضيات والتنجيم فى المتحف. ولما لم ترد إلينا أية شهادة تؤكد

على أن أباها "ثيون" Theon قد درس الفلسفة، ولما كان من الثابت أن هيباثيا درست ثم بعد ذلك حاضرت فى الفلسفة فى مدينة الإسكندرية فمن المرجح افتراض أنها تعلمت الفلسفة -على أقل تقدير- على يد فلاسفة من مدرسة الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية. أو أنها قد تقفت نفسها بنفسها. ورغم أن معجم سويداس Suda يذكر أن هيباثيا قد درست الفلسفة فى أثينا فإننى أشارك هوخى فى تشككه فى صحة هذه الرواية، فهى لا تعبر فى الواقع عن الحقيقة. ويفترض هوخى بدلاً من ذلك أنها قد درست على يد علماء الرياضيات فى متحف الإسكندرية وكذلك على يد أساتذة آخرين [ربما كانوا من فلاسفة المكتبة] هناك ومما يثير الشك فى رواية معجم سويداس قوله "إن علية القوم فى أثينا قد سارعوا إلى زيارة هيباثيا عندما قدمت إلى أثينا." فلو كانت هذه المقولة صحيحة لكان معناها أنهم توجهوا بالزيارة إليها لأنها كانت فيلسوفة مشهورة فى زيارة لمدينتهم- هذا إن كانت هيباثيا قد ذهبت فعلاً إلى هناك-وليس بوصفها تلميذة جاءت لتطلب العلم. وإن كان هوخى يرى أن الرواية القائلة "إن علية القوم فى أثينا قد قاموا بزيارتها" تعنى فيما يُرجح الكناية فحسب، يعنى أن هيباثيا كانت تعامل فى الإسكندرية بنفس معاملة العظام فى أثينا، فكما كان علية القوم يقومون بزيارة هؤلاء الفلاسفة، كان علية القوم فى الإسكندرية يتجهون بالزيارة إلى هيباثيا.

ويثبت هوخى بشكل مقنع أن هيباثيا قد تشيعت فى فلسفتها لاتجاه مدرسة أفلوطين-الأفلاطونية المحدثة- عندما كانت هذه المدرسة فى أوج ازدهارها عام ٤٠٠م وكانت هيباثيا آنذاك فى

الخامسة والعشرين وربما فى الثلاثين من عمرها. ويذكر هوخى أنه بينما كان من الثابت أن يظل التلميذ الوافد الجديد إلى الأفلاطونية المحدثة فترة طويلة فى معية الأستاذ، فإن معجم سويداس يذكر أنها بعد فترة قصيرة قامت بالتدريس فى هذه المدرسة آنذاك وكان أجرها يُدفع من الأموال العامة مقابل ذلك. وهو قول يدعم افتراض فيرنسدورف القائل إن هيباثيا قد تم تعينها فى هذا المنصب بواسطة المسئولين فى الإسكندرية، وأنه كان يدفع لها راتب حكومى مقابل هذه المهمة. فإذا كان ذلك قد حدث حقاً -كما يقول هوخى- فلم تكن له سابقة من قبل فى أية واحدة من المدارس الفلسفية. ويرى هوخى بالتالى أن وظيفتها هذه كانت حتماً شرفاً فريداً واستثناءً عظيماً. ولا سيما لو عرفنا أن النساء قديماً لم تكن تخترن بشكل رسمى ولا بشكل غير رسمى لشغل الوظائف العامة، ويزداد ظهور تفرد وظيفة هيباثيا هذه عندما نعرف أن الحكومة التى كانت قائمة فى الإسكندرية آنذاك كانت حكومة مسيحية فى حين كانت هيباثيا لا تزال على وثنية اليونان. ويرى هوخى أنه لما كانت التعيينات فى المتحف تتم بأمر الإمبراطور أو نوابه، فلابد أن راتبها كان يُدفع إليها من مخصصات المتحف، هذا رغم عدم وصول أى دليل إلينا على أنها كانت عضوة فى هذه الهيئة. فآخر عضو معروف لدينا فيه كان أبوها ثيون.

معظم ما كُتب عن هيباثيا تركز حول حياتها الجنسية وحالتها الاجتماعية فاختلف كثير من المورخين حول عفتها وطهرها. فعلى سبيل المثال ذكر توماس لويس Thomas Lewis أن هيباثيا كانت لها طريقة واثقة وجريئة فى مواجهة الآخرين تبلغ حد الوقاحة أحياناً دون

أدنى اهتمام فى أى تجمع من الرجال. غير أنها كانت تحترم من الجميع لعفتها التى لا يمكن أن تقارن." ويسهب سويداس فى الحديث عن عفتها ويخبرنا -كمثال على هذه العفة- "عن شاب متأنق زير نساء ذهب إلى مدرستها وكان لديه رأى أفلاطونى عن العفة -وأخذ يغريها بكل الطرق لممارسة الفحشاء معه، ولكنها لم تستجب له؛ إما بسبب بغضها لشخصه، وإما لأنها كانت مرتبطة من قبل مع أورستيس Orestes حاكم المدينة من قبل الإمبراطور [والذى دائماً ما كانت تعرج إلى زيارة منزله] ولم تستجيب على الإطلاق لإغراءته. ولم ييأس الشاب المتعاجب بنفسه وظل مؤمناً رغم ذلك بقدرته الخارقة على إغراءها إليه، فواصل ملاحقاته لها بعد انتهائها من دروسها، ولكنها لما كانت امرأة ذات عفة وشرف ظلت على رفضها وثباتها، وفى النهاية وبعد أن بذلت كل المحاولات بوصفها فيلسوفة لرده عن ذلك لجأت إلى حيلة ذكية لوضع حد لهذا الغزل الذى لا شك عندى أن أعظم عاهرة شهرة فى البندقية كانت سوف ترتبك خجلاً من سماعه -لجأت إلى حيلة بارعة وعمل بالغ الفحش لدرجة أننى لن ألوث كتابى هذا، ولن أجرح مشاعر القارئ فأترجم له ما فعلته هيباثيا مع هذا الشاب!!." هذه هى رواية توماس لويس للمسألة ، وأما سويداس فيروى القصة فى كتابه "المعجم" بقوله "راح شاب يضايقها بمطارداته لها فى حين أنها لم تكن مهتمة معه سوى بدراسة الفلسفة، وأخيراً وضعت هيباثيا حداً لهذه المطاردة بأن ألقت على وجهه قطعة من القماش كانت فى القرن الخامس تعادل ما تستعمله المرأة الآن عندما تحيض، بعد أن استعملتها وصاحت "إن ما تشغل عقلك هى

المتع الجنسية وليست المتع الفلسفية. " ووفقاً لكلام تولاند Toland "أن واحداً من تلاميذها هام بحبها، وحاولت هيباثيا أن تعالج هواه بنظريات الفلسفة .. غير أن الفتى المتعاجب ظل يطاردها بالحاح .. فى وقت تمر به كل بنات جنسها [الحيض] فأخذت منديلا سبق أن استعملته فى حيضها وقذفته فى وجهه قائلة : هذا هو ما تحب أيها الشاب الأحمق، إنك لا تحب شيئاً جميلاً. " وذلك أن الفلاسفة الأفلاطونيين كانوا يعتقدون أن الخير والحكمة والفضيلة -وغير ذلك من تلك الأمور تحمل فى داخلها قيمتها، إنها الأشياء الوحيدة الجميلة حقاً والتى تتمتع بصفات الكمال والتناسق الإلهى والجمال، ومن ثم فإن الناس ترغب فيها لذاتها. وأعظم شئ جمالا بين الناس فى هذه الحياة ليس سوى محاكاة ناقصة للحقيقة. لقد كانت هيباثيا تدرس لتلاميذها بهذا المفهوم الصحيح عن الحب الأفلاطونى. وتستطيع بهذه الطريقة أن تصل بطالب من دارسى الفلسفة فى الإسكندرية إلى مرحلة يشعر فيها بالخجل من نفسه وكانت هذه أفضل طريقة لعلاجه.

أما أورستيس الذى ذكره لويس من قبل فكان حاكم مصر من قبل الإمبراطور، وكثيراً ما كان يلجأ إلى طلب مشورة هيباثيا فى المسائل السياسية والفلسفية. وقد ألف أورستيس حزباً سياسياً يعادى أسقف مدينة الإسكندرية المسمى كيرلس Cyril. وأخذ هذا الأخير يدبر المؤامرات وأشكال الاضطهاد لكل من حالف أورستيس وأوعز -كما يروى سقراط الاسكولائى Socrates Scholasticus وهو مؤرخ معاصر لهيباثيا -أوعز بشكل علنى إلى مجموعة من رهبان وادى النطرون "فتربصوا بهيباثيا حتى واتتهم الفرصة عندما كانت فى

عربة الحاكم فهاجمتها هذه المجموعة وانتزعوها من العربة، وألقوا بها الى كنيسة قيصرون Caesarium وتقدمت مجموعة منهم بتجريدها من ثيابها كلها حتى أصبحت عارية تماما، ثم قاموا بسلخ جلدها، وتمزيق اللحم عن العظم بمحار حاد الأطراف، إلى أن إنقطع النفس من جسمها تماماً، فقاموا بتقطيع أوصالها إلى أشلاء ثم أخذوا أشلاء جثتها إلى مكان يسمى سينارون Cinaron فأوقدوا نارا عظيمة وألقوا بأشلائها فى النار حتى تحولت إلى ذرات من رماد. "

٢- أنشطتها التعليمية :

وصلت إلينا معلومات من مصادر متنوعة -بما فيها مصادر بعض تلاميذها المشهورين- عن الأعمال والأنشطة التعليمية التى قامت هيباتيا بها. فيخبرنا دمسكيوس Damascius أنها كانت تحاضر فى علم الهندسة والرياضيات. فى حين يذكر فيلوستجوريوس Philostogorius أنها فاقت والدها ثيون -والذى كان أعظم عالم رياضيات فى متحف الإسكندرية- فى الرياضيات. ويروى هسيخيوس Hesychius أنها بارعة فى علم الفلك مثل والدها تماماً. ولقد تأكدت شهرتها فى هذه المجالات كلها فى الرسائل التى تبادلتها مع تلميذها سينسيوس Synesius والذى كان قد تلقى تعليماً منها لم يحدث أن فاز به على الإطلاق أحد غيره. ومن خلال هذه الرسائل نعلم أن هيباتيا قامت فى دروسها بتعليم فلسفات أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة وأسرارها. كما قامت كذلك بتعليم الفلك والميكانيكا والرياضيات. ونعرف منها كذلك أن سنيسيوس قد تعلم الأفلاطونية

المحدثة -وهى فلسفة دينية "وثنية" انتقائية معارضة للفلسفة المسيحية - من هيباتيا نفسها. وكانت هذه الفلسفة تمثل المرحلة الأخيرة فى الانتقال الفكرى من الفلسفة اليونانية الوثنية إلى المسيحية. ومن ثم قادت دراسة سينسيوس لأفلوطين على يد هيباتيا -قادته إلى اعتناق المسيحية ثم أصبح بعد ذلك أسقفاً لمدينة بطليمية Ptolemais. ونعلم من رسائل سينسيوس أن هيباتيا لم تكن تُعد فحسب فى عصرها الشارح الأعظم الباقى للفلسفات الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة والرياضيات، بل كان التلاميذ يفدون إليها من أقصى المدن للدراسة على يديها. إذ نعرف من رسالة أرسلها سينسيوس إلى هيركوليانوس Herculianus عام ٣٩٥م أن شابين سافرا من قورنائية إلى الإسكندرية للدراسة على "..... إمراة بالغة الشهرة، شهرتها كانت شيئاً لا يمكن بلوغه. لقد رأيناها نحن بأنفسنا واستمعنا إليها وهى تتربع بشرف عظيم على عرش الإحاطة بأسرار الفلسفة." ومع عام ٣٩٣م أضحى سينسيوس نفسه تلميذاً لهيباتيا وقد وفد من مدينة بنتا بوليس Pentapolis إلى الإسكندرية ليدرس على يد الفيلسوفة ذات الشهرة الواسعة والتى كانت مع ذلك لا تزال فى الثالثة والعشرين من عمرها [هذا لو كانت تقديرات هوخى وغيره من المورخين لميلادها تقديرات صحيحة]. وفى هذا الوقت بالضبط الذى ذهب فيه سنيسيوس إلى الإسكندرية للدراسة على يد هيباتيا كان الإمبراطور الرومانى ثيودوسيوس Theodosius قد منع ممارسة الشعائر الوثنية فى مصر. حيث كانت أعمال الشغب قد انتشرت بالفعل آنذاك بين الوثنيين وبين المسيحيين ورغم هذا الاضطراب والشغب ظل شائعاً

آنذاك إيمان العامة بالقوى السحرية والسرية بين الوثنيين وبين المسيحيين على حد سواء. وظل يلقى بظلاله أيضاً على الثقافة والفلسفة الغربية. حقا كانت النزعة الوثنية قد خمدت نيرانها، ولكن ظل باقياً قوياً الاعتقاد فى إمكانية التنبؤ بالمستقبل ومعرفة مشيئة الله المستقبلية من خلال تفسير الأحلام والرموز. وقد جسد سينسيوس هذا الإيمان العبرانى الإغريقى والمسيحى بالتنجيم فى مؤلفين له بعنوان "ديون Dion" وكتاب "عن الأرق" De Insommis.

وفى عام ٤٠٤ قام سينسيوس بإرسال هذين المؤلفين إلى هيباثيا -والتى كانت فى ذلك الوقت قد تقلدت منصب رئيسة مدرسة الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية وطلب منها سينسيوس فى رسالة أرفقها معها مراجعة كتابيه والتعليق عليهما. ويذكر بعد ذلك مباشرة أنه لما كان كتاب "عن الأرق" فى الأصل ثمرة للوحى الإلهى فسوف ينشره مهما كان ما تعتقده هيباثيا فيه. فلا يمكن إذن أن نفترض بناء على رسالة سينسيوس هذه أن آراء هيباثيا (المعرفية) كانت تنكر اتخاذ الوحى الإلهى مصدراً لمعرفة الحقيقة، وإنما يبدوا أن هيباثيا لم تتناقش معه فى الأسس التى قام عليها هذا الكتاب. أما كتاب "ديون" فالرسالة تشير إلى أن سينسيوس لن ينشره إلا بعد ما تراجعه هيباثيا وتصرح له بنشره. ولما كان قد تم نشر كتاب "ديون" فعلاً فيجب افتراض أن هيباثيا قد اتفقت مع النظريات الواردة فيه ولاقت رضى واستحساناً منها.

كان كتاب ديون دفاعاً وضعه سينسيوس عن الفلسفة فى وجه المدعيين من الخطباء الذين يعتبرون أنفسهم فلاسفة. فيدافع فيه عن الأفلاطونية المحدثة التى كانت تعلمها هيباتيا. تلك الأفلاطونية التى لا تنظر إلى الله على أنه مفارق فحسب -مازجة التصوف بالكلبية هنا- بل وتعتبره واحداً أيضاً، ولايمكن لبشر أن يعرفه معرفة مباشرة إلا عن طريق الإلهام. ويفيض عن هذا الأول المتعالى عقل كونى ما لديه من أفكار هى المثل الأفلاطونية -صور المعرفة الحسية. ومن العقل نفسه تفيض المادة ماهية الكون المادى، والعلة المباشرة للكون ولموجوداته الحسية. ولما كانت المادة شراً والعقل هو المقدس السامى، ولما كان الإنسان مادياً فى جزء منه وفى الجزء الآخر روحى/عقلانى، فإن الإنسان فى جانب منه شرير وفى الجانب الآخر روح خيرة سامية، وفى استطاعة الإنسان من خلال ضبط النفس، والإخضاع الكامل للحواس، أن يصبح قادراً على تلقى الوحى الإلهى المباشر بالحقيقة الإلهية من العقل الكونى. ومن الواضح أن هذه الفلسفة ذات الإبستمولوجيا الدينية هذه قد قاربت الحدود بين هيباتيا وبين سينسيوس، فهى تتفق تماماً مع وثنية هيباتيا وفى الوقت نفسه مع مسيحية سينسيوس.

ويذكر سويداس فى معجمه أن هيباتيا قد كتبت شرحاً لكتاب ديوفانتس Diophantus المسمى "علم الحساب" Arithmeticorum كما أنها وضعت طائفة من النظريات الفلكية كانت تمثل جزءاً من شرحها على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" Syntaxis Mathmetica. كما وضعت شرحاً على كتاب أبولونيوس البرجى Apollonius Pergaeus المسمى "قطوع المخروط"

Sections Conic. وعلى الرغم من أن سويداس يروى أن الكتب الثلاثة قد فقدت، وعزى الباحثون المتأخرون هذا الضياع إلى حريق مكتبة الإسكندرية، فإن هناك دليلاً دامغاً على أن شرحها على كتاب ديوفانتس "علم الحساب" لا يزال باقياً سليماً –محشواً فى النسخة الأصلية للكتاب. كما لا يزال شرح هيباتيا على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضى" وما إقترن به من نظريات فلكية وضعتها عليه باقياً إلى الآن. [أنظر الأعمال فيما بعد].

من السهل أن نرى كيف أن ثقافة هيباتيا الواسعة جعلتها تقوم فى فلسفتها بتدريس مذاهب ومؤلفات الفلاسفة الوثنيين العظام مثل أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وكسينوفون والكلبيين، وربما أهل الرواق، وخلفاءهم وشراحهم بما فيهم أفلوطين. ولما كانت هيباتيا مهتمة بالرياضيات والعلوم فربما كرست قدراً عظيماً من اهتمامها على ما فى أعمال الفلاسفة القدماء من نظريات تتعلق بالميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والإبستمولوجيا أكثر من ذلك الاهتمام الذى كرسته لفلسفتهم الأخلاقية والسياسية. ومن المحتمل أن هيباتيا قد وضعت شرحاً على كتاب ديوفانتس "علم الحساب" وهو مؤلف فى نظريات علم الجبر. وقد استعلمت هيباتيا فى اختبارها لصحة النظريات الرياضية طريقة مبتكرة خاصة بها للقسمة فى النظام الستينى حسبما يذكر مصدران مستقلان الواحد منهما عن الآخر وهما باول تانيرى. Pual Tannery مؤرخ الرياضيات الفرنسى الذى عاش فى القرن التاسع عشر، والأب أ.روميية Abe Rome مؤرخ الرياضيات البلجيكى الذى عاش فى القرن العشرين. ومن الواضح أن تانيرى لم يكن على علم ببقاء شرح هيباتيا على كتاب "المركب الرياضى"

لبطليموس، ومن الواضح كذلك أن روميه لم يكن على علم بما توصل إليه تانيرى من استنتاج من أن شرح هيباثيا على كتاب ديوفانتس المسمى "علم الحساب" لا يزال باقياً محشواً داخل النص الأصلى للكتاب. ومع ذلك لاحظ كل باحث منهما عملية استعمال النظام الستينى Sexagesimal System لاختبار صحة النظريات الرياضية كعلامة مميزة دالة على هيباثيا. ويبدو كذلك أن هذه البصمة الهيباتية قد ساعدت الباحثين أيضاً فى فصل شروح هيباثيا عن النص الأصلى للعمل المشروح والذى حشر فيه الناسخون المتأخرون كتاب هيباثيا. وقامت هيباثيا كذلك -إلى جانب تدريس الجبر والفلك- بلاشك بتدريس الهندسة وبشكل خاص هندسة الجوامد The solid Geometry الواردة فى كتاب "قطوع المخروط" لأبولونيوس البرجي. ورغم بقاء المؤلف نفسه، فإن شرح هيباثيا عليه قد ضاع، ما لم يكن قد حدث وتم حشى هذا الشرح داخل نص الكتاب الأصلى بطريقة بالغة البراعة تُصعب عملية الفصل بينهما. وهذا ما حدث فعلاً كما يقول تانيرى مع شرحها على كتاب ديوفانتس.

ومن السهل تبين كيف أن ثقافة هيباثيا الفلسفية الواسعة قد شكلت الأساس الطبيعى لما أصبح اهتمامها العقلى الأول ألا وهو الفلك. فقد كانت هيباثيا مثل والدها "ثيون" عالمة فى الرياضيات والفلك على حد سواء. لقد كان علم الفلك فى بداية القرن الخامس الميلادى من أهم العلوم فى الدراسات الفلسفية ولقد سعى العلماء والرياضيون إلى فهم وتطبيق الميتافيزيقيا والفيزيقيا والكوزمولوجيا الأرسطية. وكذلك إبستمولوجيا أفلاطون، وتطبيقاتها على العالم المحسوس

مستخدمين نظريات الرياضيات والهندسة والأدوات والأجهزة العلمية للفلك والجغرافيا [وكان بطليموس مثالاً لكلاهما] كوسيلة للوصول إلى إجابات على أسئلة الفلسفة الأساسية، مثل : من نكون؟؟ أين يكون وضع الإنسان فى نظام الأشياء؟؟ ما هى طبيعة الله، وما هى حقيقة الخير والشر؟؟ وعند هيباثيا وكذلك عند علماء عصرها تقود الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا إلى الرياضيات والفلك والهندسة والطبيعيات، ومن خلال هذا الربط يمكننا أن نجيب على أسئلة العصر الدينية والاجتماعية والسياسية العميقة.

٣ ـ مؤلفاتها :ـ

قامت هيباثيا -على ما يروى سويداس فى معجمه بتأليف ثلاثة أعمال: شرح على كتاب ديوفانتس السكندرى المسمى "علم الحساب" وشرح على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" وشرح على كتاب أبولونيوس البرجى "قطوع المخروط". ورغم أن المعجم يذكر ضياع الكتب الثلاثة، فإن إثنين من هذه الشروح الثلاثة على الأقل - وهما شرحها على بطليموس وشرحها على ديوفانتس- لا يزال باقيين. أما شرحها لنظريات البرجى الهندسية فمن المحتمل أنه لا يزال باقياً وإن كنت قد أخفقت فى تحديد موقعه. غير أن هناك أبواباً للبحث مازالت مفتوحة ولابد أن نطرقها قبل أن نقطع بضياع هذا العمل.

أ- شرح هيباثيا على كتاب ديوفانتس "علم الحساب":

فـي محـاورة جورجيـاس [4516] يفـرق سـقراط بيـن علـم الحسـاب وبيـن عمليـة العـد Calculation ملاحظـاً أن علـم الحسـاب يبحث فـى العدد الزوجى والعـدد الفـردى بغض النظـر عـن كمية كـل منهمـا أو مقدارهما. فـى حين أن فـن العد يبحـث فـى الكمية وفـى كيـف يرتبـط العـدد الزوجـى أو الفـردى بنفسـه مـن حيـث الكميـة وبعضهـا بـالبعض الآخـر مـن ناحيـة أخـرى." غـير أن هـذه التفرقـة بيـن الأعـداد المجـردة -كـالأعداد الزوجية والأعداد الفرديـة بصفـة عامـة (أعنـى علـم الحسـاب) وبيـن العلاقـة الرابطـة بين الأعـداد الخاصـة أو النوعيـة (العـد) كثيراً مـا كـانت تختفـى لـدى ديوفـانتس، فكثيراً مـا كـان يتخـذ فـن العد لديـه شكلاً مجرداً. فجاءت هيباثيـا فقـامت أولاً بشـرح هـذه التفرقـة. ثـم أدخلـت ثانيـاً مسـائلاً جديـدة، كمـا توصلـت إلـى بعـض الحلـول البديلـة لمسـائل ديوفـانتس الأصليـة، ممـا قـاد إلـى توضيـح الطـابع المجـرد لإسـهام ديوفـانتس وتوضيـح طبيعـة علـم الحسـاب، وإبـراز كيـف أثمـرت إسـهامات ديوفـانتس نظريـة الجبر فيمـا بعـد. ونلاحـظ فـى المسـائل الـواردة فـى هـذا الكتـاب أن غيـاب وجـود عـدد يعبر عن أكـثر مـن مقـدار واحـد مجهـول يـدل علـى أن لا هيباثيـا ولا ديوفـانتس قـد توصـلا إلـى طريقـة سـليمة للتعبير عـن المقـادير المجهولـة المختلفـة. ولـو حـدث وكانـا قـد توصـلا إلـى ذلـك لكانـا قـد نجحـا فـى التعويـض عـن كـل المقـادير المجهولـة فـى المسـألة، وليس الاكتفـاء فحسب بـالتعويض عن مقـدار واحـد فقـط منهـا. ولهـذا القصـور كـانت المسـائل التـى تشـتمل علـى معادلـة فيهـا أكـثر مـن

مجهول واحد كان يعوض فيها عن هذه المجهولات على سبيل المثال بافتراض أن المقدار المجهول الأصغر فيها هو (٣) وأن المقدار المجهول الأكبر فيها هو (١٠) أما العدد المتوسط بينهما فكان يسمى "بالمطلوب" أو "المجهول" Sought. وتنتج عن هذا الافتراض أن بدت المسألة "ظاهرياً" فحسب وقد حُلت حلاً صحيحاً وهو في الحقيقة حل غامض. إذ أنه لا يتضمن مبدأ أو معادلة أو معامل ارتباط.... الخ" ومن ثم تمثل إسهام هيباثيا في إزالة ما قد يوجد في المسألة من شمولية وعدم تحديد وذلك بالتعويض عن المقادير المجهولة الواردة فيها بقيم عددية. رغم أن هذه القيم العددية لا تكون مترابطة فيما بينها إذ أنها لا تكون صور مضاعفة ولا جذور ولا كسور ولا مقادير ولا جذور تربيعية للأعداد الأصلية. وبهذا الشكل كانت براعة هيباثيا في إيضاح كتاب ديوفانتس براعة حسابية بلغة سقراط -وليست براعة عددية. ولا شك أنها بشرحها هذا قد ساهمت في حفظ وصون هذا الكتاب.

ويذكر بول تانيرى أن هناك نسخة مخطوطة لكتاب ديوفانتس تشتمل على حواشى وشروح لشارح أو لأكثر من واحد من القدماء، هذا رغم تعمد الناسخ تعيين وإسقاط كثير من هذه الشروح، بل وقام بدمج الحلول البديلة وعدداً من المسائل الجديدة -التى ترجع فى الأصل إلى هيباثيا (وربما إلى بعض الدارسين المتأخرين المجهولين)- في النص الأصلى بشكل يجعلها تبدو وكأنها جزء من النص. ويحدد تانيرى فى مقدمة كتابه هذه المسائل الجديدة المضافة بأنها (إلخ....II 1-7,17,18) وبالتأكيد كلمة "إلخ" الواردة فى نص تانير

تُفهم على أنها إشارة إلى وجود مسائل أخرى غير المذكورة، ولكن لا يرد بعدها أى دليل واضح يحدد أى من هذه المسائل الأخرى قد كُتب فيما يُرجح بواسطة هيباثيا. من ثم فلا داعى لإدخالهم فى حديثنا هنا. كما أن مؤلف تانيرى الضخم وعنوانه "مذكرات علمية" ويتكون من عدة مجلدات لا يمدنا بأى دلائل تساعد على تحديد صاحب هذه المسائل.

ترجمة النص :-

المواد الموضوعة بين الأقواس المربعة مواد مضافة من عندنا.

الكتاب الثانى :

فى هذا الكتاب يُقدم افتراض أن النسبة العددية بين الأكبر والأصغر فى العدد هى نسبة ٢ : ١ .

II 1ـ مطلوب مقدارين ناتج جمعهما يتناسب بنسبة محددة مع ناتج جمع مربعيهما.

افترض أن حاصل جمعهما يتناسب مع حاصل جمع مربعيهما بنسبة ١/١٠ وافترض أن العدد الأصغر يساوى س و العدد الأكبر = ٢ س فيكون مجموعها = ٣ س وتربيع [مجموع] هما = ٥ س٢ .. سوف يكون [الحل هو] ٣ س = ١/١٠ × ٥ س٢ ومن ثم ينتج ٣ س = ٥ س٢ مما يجعل س = ٦ وبالتالى يكون العدد الأصغر = ٦ والأكبر = ١٢ وتحل المسألة بهذا الشكل.

II ـ 2. إيجاد رقمين ناتج طرحهما يتناسب بنسبة معينة مع ناتج طرح مربعيهما.

افترض أن ناتج الطرح بينهما يتناسب مع ناتج طرح مربعيهما بنسبة ١/٦ افترض كذلك أن العدد الأصغر = س والأكبر = ٢ س وناتج طرحهما = س ومربع [مجموع العدد الأخير و ٢س و] هذا الناتج عن الطرح (س) = ٣ س٢ فسوف يكون [الحال كالآتى] س = ٦/١ ×٣ س٢

∴ تكون ٦ س = ٣ س٢ مما يجعل س = ٢

وبهذا الشكل يكون العدد الأصغر = ٢ والأكبر = ٤ وتكون المسألة قد حُلت بهذا الشكل.

II 3. إيجاد عددين ناتج ضربهما يتناسب بنسبة معينة مع مقدار أو [رقعة فى النص هنا] مع ناتج طرحهما.

(أ) افترض فى المقام الأول أن ناتج ضربهما يكون ٦ أمثال ناتج جمعهما.

وافترض أن [العددين] المطلوبين هما س ، ٢س .. فى النسبة المطلوبة.

يكن بذلك ناتج ضربهما = ٢ س٢ وناتج جمعهما = ٣ س.

سوف تكون [الحالة] إذن هما أن ٢ س٢ = ٦ أمثال ٣ س.

∴ ١٨ س = ٢ س٢ لكل س

وبهذا تكون ١٨ = ٢ س مما يجعل س = ٩

فيكون العدد الأول بالتالى = ٩ والثانى = ١٨ وتُحل المسألة.

[حاصل ضربهما = ١٦٢ وهو ٦ أضعاف مجموعهما و ١٨ : ٩ = ٢ : ١]

(ب) أما لو افترضنا أن ناتج ضربهما هو ٦ أمثال الفارق بينهما من الطرح فسوف يكون حاصل الضرب بينهما من جانب = ٢ س٢ وناتج طرحهما = س وفى المقابل ٦ س = ٢ س٢ ومن ثم س = ٣ ويكون [العدد] الأول = ٣ والثانى = ٦ وتحل المسألة.

[س-٣ = ٣ ٦ × ٣ = ١٨ ويكون حاصل ضربهما = ٦ أمثال حاصل طرحهما و ٦ : ٣ = ٢ : ١].

II 4. مطلوب إيجاد عددين مقدار مربعيهما على نسبة معينة مع حاصل طرح أحدهما من الآخر.

افترض أن مجموع مربعيهما = ١٠ أضعاف حاصل طرحهما.

وافترض فى المقابل أن الأول منهما = س وأن الآخر = ٢ س.

فسوف يكون [الحال] هو أن مجموع مربعيهما = ٥ س٢

وحاصل طرحهما=س

ولما كانت ٥ س٢ = ١٠ أضعاف س فإن ٥ س٢ = ١٠ س

مما يجعل س = ٢ وبالتالى يكون العدد الأول = ٢ والثانى = ٤ وتُحل المسألة.

II 5. مطلوب عددين حاصل الطرح بين مربعيهما على نسبة محددة مع حاصل جمعيهما :

افترض أن حاصل الطرح بين مربعيهما = ٦ أضعاف حاصل جمعهما

وافترض فى المقابل أن العدد الأول = س والآخر = ٢ س

وأن حاصل الطرح بين مربعيهما = ٣ س٢

فإن حاصل جمعهما = ٣ س [ومن المحتم أن الوضع يكون ٣ س٢ = ٦أضعاف س].

ومن ثم تكون ٣ س٢ = ١٨ س مما يجعل س = ٦

والبرهان واضح [س = ٦ ، ٢س = ١٢ ، ٦٢ = ٣٦ ، ١٢٢ = ١٤٤ - ٣٦ = ١٠٨ ، ٦ + ١٢ = ١٨ ، ١٨ × ٦ = ١٠٨]

II 6. مطلوب عددين بينهما حاصل طرح معين معلوم يكون على نسبة محددة مع حاصل طرح مربعيهما. ويجب أن يكون مربع حاصل طرح [العددين] أقل من ناتج جمع نفس هذا الحاصل [أى حاصل الطرح بين العددين] مع [حاصل الطرح] المفترض بين طرح المربعين وبين طرح [العددين] نفسهما.

لنفترض الآن أن حاصل طرح [العددين] نفسهما = ٢ ونفترض أن حاصل طرح مربعيهما يزيد على حاصل الطرح بين العددين نفسهما بـ ٢٠ وحدة.

ولنفترض أن العدد الأصغر = س والأكبر يجب أن يكون = س + ٢

وحاصل الطرح بينهما = ٢ وحاصل الطرح بين مربعيهما هو ٤س + ٤

وبالتالى يجب أن تكون ٤ س + ٤ أكبر بوحدتين من ٢٠

أى أن ٤س + ٤ = ٢٢ مما يجعل س = ١/٢ ٤ وبالتالى يكون [العدد] الأصغر ١/٢ ٤ والأكبر = ١/٢ ٦ وهو المطلوب.

[س = الأصغر ، ص = الأكبر ، ص - ٢ = ٢

(ص٢ -س٢) - (ص - س) = ٢٠

ص٢ - س٢ = ٢٢

[(س + ٢)٢ - س٢] = ٢٢

[(س٢ + ٤ س + ٤) - س٢] = ٢٢

٤س + ٤ = ٢٢

٤س = ١٨]

II 7. مطلوب عددين ناتج طرح مربعيهما أكبر بعدد معين من نسبة حاصل الطرح بينهما.

لنفترض أن حاصل طرح مربعيهما ١٠ أضعاف حاصل الطرح بينهما + ١٠

وأن مربع حاصل الطرح بينهما [العددين] يجب أن يكون أقل -٣ أمثال من حاصل طرحهما مضافاً إليه الـ ١٠ السابق تحديدها.

ولنفترض أن حاصل الطرح بينهما = ٢ والعدد الأصغر = س

فسوف يكون العدد الأكبر = س+٢ ويجب أن تكون ٤س + ٤ ثلاثة أمثال العدد ٢ مضافاً إليه العدد ١٠ .

وبالتالى ٣ × ٢ + ١٠ = ٤س + ٤ ٣ × ٢ + ١٠ = ١٦ والذى يساوى ٤ س + ٤ مما يجعل س = ٣ ويجعل الرقم الأصغر = ٣ والأكبر =٥ وتُحل المسألة.

II 17. مطلوب ثلاثة أعداد لو حدث وأضاف كل عدد منهم من ذاته إلى العدد التالي عليه جزءاً كسرياً، وأضيف هذا الكسر إلى عدد معين، يكون كل ما أضيف وما أخذ متساويين.

افترض أن س١ [تضيف إلى] س٢ كسراً هو ٥/١ من نفسها + ٦

وأن الأخيرة (س٢) [تضيف] إلى س٣ كسراً هو ٦/١ من نفسها + ٧

وأن س٣ [تضيف] إلى س١ كسراً هو ٧/١ من نفسها + ٨

وهب أن س١ = ٥ س وبالمثل س٢ = ٦ س

فإنه عندما تتلقى س٢ من س١ المقدار س + ٦ تصبح ٧س + ٦

وعندما تعطى س ٢ إلى س٣ من نفسها تعطيها ٦/١ [والذى يكون س] + ٧

تصبح [س٢] ٦س-١ ولكن عندما تعطى س١ المقدار ٥/١ من نفسها + ٦ تصبح هى نفسها ٤س-٦

وعندما تتلقى هى [س١] من س٣ المقدار ٧/١ + ٨ تصبح حتماً ٦س-١

ولكن عند إضافة ٤ س - ٦ إلى ٢س + ٥ ينتج ٦س-١

إذن ٢س +٥ = ٧/١ س٣ + ٨

وعندما يطرح من ٢س + ٥ العدد ٨ يصبح هناك ٢س-٣ = ٧/١ س٣

ومن ثم س٣ = ١٤ × -١٢

وبعد ذلك يتلقى هذا العدد [س٣] من س٢ المقدار ٦/١ ٧ ويعطى من نفسه [إلى س] ٧/١ ٨ فيصبح بذلك ٦س - ١

ولكن عندما يعطى [س٣ = ١٤ × -٢١] يعطى ٧/١ من نفسه و ٨ فيصبح ١٢ × -٢٦ وعندما يتلقى من س٢ الكسر ٦/١ ٧ [س+٧] تصبح [س٣] ١٣ س - ١٩

ومن المحتم أن هذا يكون مساوياً لـ ٦ س - ١ مما يجعل س = ٧ و ١٨

و س١ = ٧ و ٩٠ و س٢ = ٧ و ١٠٨ و س٣ = ٧ و ١٠٥

وبهذا تُحل المسألة."

ليس هناك إجماع من الخبراء حول الأجزاء الضائعة من مؤلف ديوفانتس "علم الحساب" و لا حول ما كانت تتضمنه هذه الأجزاء المفقودة. وما نعلمه عن "معجم" سويداس هو أن هيباثيا اشتهرت بشرحها لهذا العمل. ونعرف من تانيرى أن تنقيح هيباثيا لهذا المؤلف هو النسخة الأقدم والأعظم أصالة لهذا العمل. وفى حدود ما أعلم فإن تانيرى هو الوحيد الذى تتبع بدقة شديدة كل النسخ المعروفة من مخطوطات كتاب "علم الحساب" وانتهى من ذلك إلى نتيجة تقول إن شرح هيباثيا عليه اقتصر على الكتب الستة الأولى منه فحسب. وأن نسخة شرحها للعمل الأصلى هى النسخة الوحيدة الباقية لهذا المؤلف. ومع أن الشرح الذى وضعته هيباثيا شمل ستة كتب فقط، فإن الكتاب الأصلى -فى رأيه- كان يشتمل على كتاب سابع أخير.

يطرح تانيرى فى تقديمه للجزء الثانى من كتابه نظرية حول شرح هيباثيا الذى وصل إلينا، يقول فيها لا تتبقى على الأرجح إلا

نسخة وحيدة فقط من شرح هيباثيا على هذا المؤلف. ويسمى تانيرى هذه النسخة (a) ويفترض كذلك فى نظريته أنها كانت النسخة التى راهب ميشيل بسيللوس Michael Psellus [١٠٧٨-١٠١٨م] واختفى أى أثر لهذه النسخة بعد سقوط مدينة القسطنطينية عام ١٢٠٤م. ولكنه يعتقد فى الوقت نفسه أنه قد حدث أن نُسخت فى القرن الثامن أو ربما التاسع الميلادى نسخة أخرى من المخطوطة (a). ويسمى هذه الثانية بـ Alpha وقد ضاعت هذه الثانية أيضاً. ولكنها كانت تحتوى فيما يبدو على بعض الحواشى التى كتبها شارح أو أكثر من الشراح القدماء -هذا رغم أن الناسخ قد بذل أقصى ما فى جهده لإسقاط كل هذه الحواشى. وانتهى فى النتيجة إلى أن هذا المخطوط الأصلى -الألفا- تضمن ما وصفه تانيرى بأنه "بعض الحلول البديلة وعدداً من المسائل الجديدة التى قامت بها هيباثيا [أو قام بها فيما يحتمل بعض تلاميذها] وقد أضيفت هذه الحلول البديلة وهذه المسائل الجديدة إلى النص الأصلى بشكل جعلها تبدو وكأنها جزء من العمل الأصلى."

وأقدم نسخة وأفضلها من المخطوطة (ألفا) التى فُقدت تماماً هى نسخة مدريد Madrid المسماة Matritensis 48 وكُتبت فى القرن الثالث عشر الميلادى. وقبل أن تفسد هذه النسخة الأخيرة بتدخلات المصححين والمنقحين كان قد تم نقل نسخة منها فى الفاتيكان وهى المعروفة باسم Vaticanus Graecus 191. إذ من المؤكد أن نسخة Matritensis 48 قد ظلت موجودة فى الفاتيكان، أو ربما فى موضع آخر فى روما لفترة طويلة ربما حتى النصف الأخير من القرن الخامس عشر الميلادى عندما حدث ونسخت منها نسخة الفاتيكان.

ومن هذه الأخيرة تــم نقــل نســخة أخــرى وهــى المســماة Vaticanus Graecus 304 فى مستهل القرن الســادس عشــر الميــلادى. ومــن هــذه الأخيرة نسخت خمس نسخ أخرى تالية، بمــا فيــها الكتــب الأربعــة مــن Parisinus 2379 والتــى نســخها بعــد عــام ١٥٤٥ Ioannes Hydruntinus.

لقد نقل الكتابان الأول والثانى مــن النســخة "ألفــا" وبالتــالى مــن مصدرها الأصلى (a) إلى النسـخة Parisinus 2379 ولكــن مــن خــلال قناة ثالثــة. إذ بعــد ســقوط القســطنطينية ١٢٠٤م ضــاعت النســخة (a) والتى كان قد طالعها بسيللوس. غير أن النســخة (ألفــا) كــانت قــد نقلــت من النسخة (a) إبان القرن الثامن وربما التاســع الميــلادى. ويعتقــد تــانير أن مخطوطــة (ألفــا) كــانت المخطــوط الأصلــى الــذى أقــام عليــه ماكسيموس بلانوديس Maximus Planudes والــذى عــاش بيــن عــامى (١٢٦٠-١٣٣٠) شــرحه الخــاص علــى الكتــابين الأول والثــانى. وقــد حدث أن ضاعت هذه النسخة البلانودية والتى ترجــع إلــى القــرن الرابــع عشر الميلادى باســتثناء عشــرة ورقــات منــها بقيــت ومعروفــة باســم Ambrosianus et 157 seq ومحفوظــة معــها النســخة Marcianus 308 وكــانت فــى خزانــة الكاردينــال باشــاريون Bassarion وطالعــها ريجيــو مونتــانو Regiomontanus فــى فيينــا ١٤٦٤م. وفــى عــام ١٥٤٥م تم من هــاتين النســختين نقــل نســخة Ambrosianus 91 sup ونسخة Vaticanus Graecus 200 بواسطة ناســخ واحــد لصــالح الســيد ميندوزا Mendoza. وتــم فــى نســخة Parisnus 2379 نقــل الكتــابين الأوليــن مــن نســخة Vaticanus Graecus 200. وبــهذا فــإن هــذه

المخطوطة -مهجنة من طبقتين أو عائلتين من عهود النسخة الهيباثية الأصلية المفقودة. العهد الأول هو ما يمكن أن نسميه العهد قبل البلانودى Preplanudean والثانى هو العهد البلانودي Planudean .

ولن يحتاج دارسو الرياضيات الإغريقية وكذلك علم الفلك القديم الرجوع إلى النص اليونانى الذى قام تانيرى بجمعه لكتاب ديوفانتس "الرياضيات" [مع الحاشية اللاتينية التى وضعها عليه] والتى وردت فيه المسائل الشارحة السابقة فحسب، وإنما أيضاً إلى الرجوع للنص الإغريقى لدى الأب أ.روميه A.Rome Abbe لنسخة هيباثيا المنقحة لدى ثيو Theo لشرحها على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" للوصول إلى دليل أكاديمى جازم لم يُحتمل أن يكون عمل هيباثيا الأصلى. ويعتقد تانيرى فى المقدمة أن تعليقات ميشيل بسيللوس فى مستهل الرسالة والتى يصف فيها "الطريقة المصرية" لدى ديوفانتس كلها قد نُقلت من مخطوطة لديوفانتس تضمنت شرحاً قديماً ومنسقاً، من المعتقد أنه من تأليف هيباثيا. وتضمنت هذه "الطريقة المصرية" استعمال آله تشبه العدادة فى الحساب، واستعمال النظام الستينى sexegesimal. ولا شك أن هيباثيا قد استعملت النظام الستينى لتمحيص بعض القوانين الجبرية لدى ديوفانتس. كما استعملت طريقة خاصة فى القسمة تقوم على النظام الستينى وذلك لنقد نظريات بطليموس حول الدوران العكسىللأفلاك فى شرحها على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضى" ويشير الأب أ.روميه إلى استعمالها المتميز للنظام الستينى فوصلت إلى نتائج أعظم دقة بكثير من تلك النتائج التى توصل إليها العلماء السابقون، بل

وبشكل أسرع من عمليات العد والإحصاء على الة العدادة القديمة في حين يختفي هذا الأثر "الأصيل لابداع هيباثيا تماما من الكتابين الأول والثاني – كما يشير أ. روميه –من شرح ثيون والدهـ، ولا يظهر إلا في الكتاب الثالث (والذى ينسبه ثيون نفسه إلى هيباثيا) ويتوالى ظهوره بين الفنية والأخرى في الكتب الأخرى، مما يوحي بأن شرحها ربما قد امتد إلى ما هو أبعد من الكتاب الثالث.

النسخ المنقحة لشرح هيباتيا على كتاب ديوفانتس "علم الحساب" :

(*a*) نسخة مخطوطة إطلع عليها ميشيل بسيللوس فى القرن الحادى عشر الميلادى عام ١٢٠٤م.

(A) مخطوطة منقولة من النسخة الأصلية السابقة (a) إبان القرن الثامن وربما القرن التاسع الميلادى.

العهد قبل البلانودى

مدريد : نسخة **Matritensis 48** هى التى يسميها تانيرى (A) ومكتوبة فى القرن الثالث عشر الميلادى.

↓

نسخة **Vaticanus Graecus 191** وهى نسخة منقولة من **Matritensis 48** فى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى.

↓

نسخة **Vaticanus Graecus 304** منقولة من النسخة السابقة فى أوائل القرن السادس عشر، وأصبحت المصدر على الأقل لخمس نسخ هى:

1- Oxonianum Baroccianum 166.

2- Urbinas Graecus 74.

3- Neopolitanus III c17.

4- Parisinus 2378.

٥- الكتب الأربعة الأخيرة لدى **Parisinus 2379**

↓

نسخة **Parisinus 2379** (نسخت الكتب الأربع الأخيرة فقط) فيها ونُقلت بواسطة **Ioannes Hydruntinus.** ليس قبل عام ١٥٤٥م.

العهد البلانودى

نسخة القرن الرابع عشر مفقودة منها نُقلت منها عشرة ورقات فى :

Ambrosianus Et 157 sup.

↓

نسخة **Marcianus 308** نُسخت أوائل القرن الخامس عشر من نسخة القرن الرابع عشر المفقودة. وكانت فى حوزة الكاردينال بساريون وطالعها فى فينا عام ١٤٦٤م **Regiomontanus**

نسخة **Ambrosianues 91 sup** منقولة من **Ambrosianus Et 157 sup** ومن : **Marcianus 308** لصالح منيدوتسا **Mendoza** عام ١٥٤٥م

نسخة **Vaticanus Graecus 200** منقولة من **Ambrosianus Et 157** ومنقولة أيضاً من **Marcianus 308** لصالح منيدوتسا أيضاً عام ١٥٤٥م.

↓

نسخة **Parisinus 2379** الكتابان الأول والثانى منقولان من **Vaticanus Graecus 200**

٢- شرح على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضى" :

كان بابوس Pappus وثيون Theon والد هيباثيا أعظم شراح كتاب بطليموس "المركب الرياضى" شهرة.وأحياناً ما كان يُعرف هذا الكتاب باسم "المجسطى" Almageste ومعناه بالعربية (AL = ا ل ، mageste = الأعظم) لأنه كان أعظم كتب بطليموس، كما اشتهرت هيباثيا أيضاً كمجددة فى علم الفلك لدى بطليموس، وهذا ما رواه كثير من المؤرخين على رأسهم سقراط المؤرخ، وسويداس وفابريقوس Fabricus ، إلا أنهم افترضوا خطأ أن عملها فى ذلك قد ضاع ولم يعد له وجود. رغم أن أعمالاً كثيرة أخرى من الحلقة العلمية السكندرية فى أواخر القرن الرابع الميلادى وأوائل القرن الخامس قد ظلت باقية بما فيها العديد من نسخ شرح "ثيون" على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" والجداول الفلكية (التى من المحتمل أنها من وضع هيباثيا) والتى أعادت فيها وضع تواريخ أخرى ماضية للأحداث الفلكية قائمة على نظرية مهجورة تماماً لبطليموس. ويذكر تانيرى "أن دعوى فابريقوس القائلة إن شرح هيباثيا على بطليموس قد ضاع ضللت مؤرخى الرياضيات فغفلوا تماماً عن تناقض مزدوج هنا هو: أولاً: أنه ظهر فى عصر الشراح عمل أصيل مثل العمل الخاص بالجداول الفلكية الجديدة. ثانياً: أن يختفى عمل بهذه الأهمية العظيمة التى جعلته يَجُبُ عمل بطليموس بشكل فورى [شرح هيباثيا] دون أى أثر. " وهكذا انتهى تانيرى إلى رأى قاطع بأن الجداول الفلكية قد ألفت

بواسطة هيباثيا. كما ينتهى باحث آخر هو مونتولكا J.F Montulca إلى بقاء "الكتاب الثالث من الشرح على المجسطى، والذى نسبه والد هيباثيا إليها بشكل صريح." ويبدو أن حقيقة ما حدث هى أن "ثيون" كان يقوم بوضع شروح على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" ثم يطلب بعد ذلك من هيباثيا أن تراجع هذا الشرح، وأن هيباثيا فى مراجعتها وجدت فى شرح والدها على الكتاب الثالث عدة أمور منهجية ورياضية وفكرية لم يكن "ثيون" ولا "بطليموس" نفسه قد عالجاها، ومن ثم بدأت هى فى دراستها وتحليلها، وفى تدوينها لهذه الجوانب أعادت دراسة القيم الرياضية للأحداث الفلكية التى وصفها علماء الفلك القدامى بما فيهم بطليموس نفسه. وكان كتاب "الجداول الفلكية" The Astronmical Tables هو الناتج من هذا التقييم. ويمثل شرحها على الكتاب الثالث (وربما الكتب الأخرى التالية عليه) الأساس الأول لتحليلها للموضوعات الفلسفية والرياضية، وهى الموضوعات التى أوحى بها إليها والدها ثيون فى شروحه الأصلية. وبعد قيامها بهذا التحليل أصبح الشرح خاصاً بها حقاً. مما دفع ثيون إلى أن يعزوه لها، ليس الشرح وحده بل والنتيجة المستخلصة وكذلك شرحه هو نفسه الخاص.

من الواضح أن تانيرى لم يكن عالماً بهذه النسخة المنقحة التى أشار إليها مونتولكا، والتى لا يعترف ثيون فيها فحسب باسهام هيباثيا فى العمل معه، بل وينسب الكتاب الثالث صراحة إليها. ونشر الأب نيقولا هالما Nicolas Halma فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر النسخة الوحيدة من شرح ثيون المتضمنة للكتاب

الثالث لهيباثيا. وجاءت هذه النسخة فى مجموعة طبية تحت إسم Medici 28.18 مع ترجمة لها. وقد أثار هالما فى ترجمته لكتاب الأول من شرح ثيون إلى أن الكتاب الثالث الأصلى، أى النسخة الوحيدة المشتملة على شرح هيباثيا كانت موجودة فى المخطوطة التى ترجع إلى القرن العاشر الميلادى، ويبدو أن هالما إما أنه قد توفى أو قد وهنت قواه وقدراته قبل الانتهاء من ترجمته ونشر النص الخاص بشرح هيباثيا. ونجح فى نشر كتابها "الجداول الفلكية" وهو الذى كان يتصدر بداية الشرح. وقدر للأب أ. روميه أن يتوصل إلى النسخة المذكورة لدى هالما بعد قرون من الزمان تقريبا على موت هالما. وفى نفس الفترة تقريبا اكتشف مونتولكا تعليق هالما القائل إن ثيون نفسه نسب الكتاب بشكل صريح إلى هيباثيا. والعبارة التالية ينسب ثيون فيها الكتاب الثالث إلى هيباثيا.

'εκδόσεως παραναγνωσζείσης τῆ φιλοσόφω ζυγατρί μου 'Υπατία

وبينما يفهم هالما ومونتولكا العبارة على أنها تنص على أن ثيون "نسب" الشرح على الكتاب الثالث إلى هيباثيا. يفهمها أ.روميه بمعنى مختلف بأنها تعنى "بواسطة ثيون وهيباثيا" وقام بالمراجعة والتنقيح هيباثيا وينتهى إلى أنه "لما كان الكتاب الثالث قد روجع بواسطة هيباثيا،فمن الصعب تحديد أين يكون تدخلها فيه.وربما يحسن المرء صنعا لو تصور أن ثيون أخذ يعدل وينقح فى شرح "بابوس" [شرح بابوس على كتاب بطلميوس "المركب الرياضى"] إلى حد أن الشرح الذى أتمه أضحى وكأنه عمله هو الخاص حقا، ثم شرعت هيباثيا

بعد ذلك فى القيام بنفس الصنيع مع كتاب والدها نفسه وخلال فترة حياته، فهل اقتصرت مراجعتها هذه على الكتاب الثالث فقط؟؟ يميل السير توماس.ل.هيث The.L.Heath إلى هذا الرأى فى الدراسة التى وضعها على الجزء الثانى من هذا العمل [على النسخة المنقحة للأب أ.روميه للشروح على كتاب بطليموس الأول والثانى] فى مجلة الدراسات الكلاسيكية ١٩٣٨م. وربما كان قد انتهى إلى مثل هذا الرأى قبل ذلك فى الملاحظة رقم ١ على صفحة ٣١٧ قبل ذلك [الجزء الثانى].

لن نتسرع فنلقى بمقولة قطعية كهذه. فمن المعروف وجود الكتابين الأول والثانى فى النسخة الأصلية أما الكتاب الثالث فلا يوجد إلا فى مخطوطة واحدة. ولكن بعد هذا الكتاب [الثالث] يختفى تماماً أى ذكر للشارح والمراجع. وهو أمر من الممكن تفسيره: إما أن النسخة الأصلية، أو النسخة الثانية المشروحة والمراجعة [للكتب السابقة] قد كتبت بواسطة هيباثيا] وغياب الكتاب الثالث من كل المخطوطات ما عدا المخطوطة Medici 28.18 يجعلنا أميل إلى الاعتقاد بأنه لم تجر المراجعة والتنقيح إلا على الكتاب الثالث فحسب. ومن ناحية أخرى من المستغرب كثيراً أن أسلوب القسمة الستينى المستخدم فى الكتاب الأول مختلف عن ذلك المستخدم فى الكتاب الثالث، وهو أكثر سهولة مما لو استعمل المرء آلة المعداد. غير أن هذا الإجراء فى الكتاب الثالث يعود فيظهر من جديد فى الكتابين الرابع والتاسع. فلئن كانت قد ظهرت أشياء أخرى من هذا القبيل، لكنا قد تجرأنا وقلنا إن الكتاب كله حتى نهايته قد وصل إلينا فى النسخة

المراجعة والمشروحة بواسطة هيباثيا، ولكن لا يكفى دليل واحد لدعم رأى كهذا.

يستغرق شرح هيباثيا على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضى" الصفحات من ٨٠٧ وحتى ٩٤٢ من المجلد الثالث من الطبعة التى نشرها الأب أ. روميه. ولم تتم بعد وضع ترجمة لهذه الشروح بلغة حديثه. إنه عمل من العسير على المترجمين، لأن فهمه يتطلب ليس فحسب إلماماً باللغة الإغريقية السكندرية التى كانت منتشرة فى القرن الخامس، بل ويحتاج أيضاً إلى معرفة متعمقة بالطبعات المبكرة لمؤلفات بطليموس، وكذلك تعمقاً فى الرياضيات والفلك فى مصر القديمة. ورغم كل هذه العقبات المعضلة، من الممكن أن نقدم هنا أوصافاً للأجزاء المكونة له، ومن الممكن هنا بلورة أهميته العظيمة.

تبدأ هيباثيا شرحها بفصل من ست وثلاثين صفحة لخصت فيها الكتابين السابقين وقدمت تأريخاً موجزاً لتطور علم الفلك الشمسى حتى عصرها، وتصف كذلك العرف الشائع آنذاك فى تحديد السنة الاستوائية، والتى كانت الأساس لكل الحسابات المتعلقة بدوران الشمس. (يجب تذكير القراء هنا أن الشمس كان من المعتقد فى ذلك الوقت أنها هى التى تدور حول الأرض) وكانت السنة الاستوائية هى المدة التى تستغرقها الشمس للعودة إلى نفس الاعتدال الاستوائى الذى تبدأ منه. سنة أقل من ٣٦٥ ١/٤ يوماً. وكانت هناك السنة النجمية التى هى المدة التى تستغرقها الشمس للعوة إلى نفس النجم الثابت مكانه،

وهـي سـنة أطـول مـن السـنة الاسـتوائية. ثـم تـدرس هيباثيـا بعـد ذلـك نظريـة بطليمـوس فـى تغير (تقديـم) وقـت الاعتداليـن. إنهـا نظريـة تعيـن السـبب فـى أن النقطـة التـى يبـدأ عندهـا يـوم الاعتـدال علـى الأرض لا تكـون ثابتـة لأن كـل اعتـدال لاحـق -سـواء كـان ربيعيـاً أو خريفيـاً- تتحرك النقطـة التى عندها يبـدأ يـوم الاعتـدال تتحـرك قليـلاً نحـو جهـة الغـرب، مقتضيـة بذلـك تقديمـاً فـى التقويـم، حتـى يصـل التقويـم فـى الاعتـدال إلـى قطـع المـدار كـاملاً. وهـذا مـا يجعـل طـول السـنة ٣٦٥ يومـاً زائـد كسـراً. وأدت نظريتـه فـى تقديـم الاعتداليـن هـذه إلـى أن يفـرض المـرء أن الشـمس والقمـر يزيـدان مـن سـرعتيهما وهمـا يـدوران حـول الأرض. مـن ثـم فـإن لهـذه النظريـة تأثيرهـا فـى تزكيـة الـرأى القـائل إن الشـمس والقمـر يدوران بشـكل اعتبـاطى.

وفـى جـزء كبـير تمحـص هيباثيـا شـروح والدهـا وتعليقاتـه علـى نظريـة بطليمـوس فـى دوران الشـمس. وأطـوال : العـام، اليـوم، الفصـول ...إلـخ وعندمـا تتخـذ تعليقاتهـا صبغـة النقـد لهمـا، نجدهـا تشـتمل علـى العديـد مـن التصميمـات الفنيـة الدقيقـة لتطبيقـات نظريـة بطليمـوس. وواضـح أن بعضـاً مـن تصميماتهـا هـذهتنبع مـن تحليلهـا الفلسـفى للأخطـاء التـى وقـع بطليمـوس فيهـا فـى المنهـج وفـى الأسـلوب. فعلـى سـبيل المثـال تبحـث هيباثيـا عمـا إذا كـانت بعـض الصعوبـات الخاصـة بنظريـات بطليمـوس حـول التوقيـت الدقيـق، وموضـع الإعتداليـن، ترجـع إلـى أنـه يـأخذ فحسـب بالسـنة الاسـتوائية دون السـنة النجميـة أم لا. وقـد ضللـت تقديـرات بطليمـوس لأوقـات ومنـازل الإعتداليـن الباحثين لعـدة قـرون قبلـه وبعـد عصـره كذلـك. ممـا يوحـى بـأن هـذه التقديـرات قـد إعتمـدت علـى

الملاحظة وليس على التثبت من صحة الملاحظة كذلك. ويذكر أ.روميه أن ملاحظات هيباثيا كانت ملاحظات فى غاية الأهمية. إذ تنادى هيباثيا بضرورة القيام بملاحظة كل من بزوغ النجوم المتوافقة فى الزمن مع بزوغ الشمس، وفى الوقت نفسه ملاحظة السنة الشعرانية The sothic year [السنة الشعرانية هى المدة التى يستغرقها نجم الشعرى اليمانية ليعود فيها إلى نفس الموقع الفلكى الذى بدأ منه الدوران أو هى ٣٦٥ يوماً و ٦ ساعات وعدة دقائق قليلة. وهناك فارق دقيقة فى عودة هذا النجم يتكرر فحسب كل فترة مقدارها ١٤٦٠سنة شعرانية] ولما كانت السنة الشعرانية وهى السنة النجمية لنجم الشعرى اليمانية تُحدث تغيرات فى الزمن من الممكن التنبؤ بها فى طول السنوات النجمية، فقد أدى الإعتماد عليها فقط فى تقدير الحسابات الخاصة بالإعتدالين الربيعى والخريفى -إلى حسابات أكثر تضليلاً فى تقدير السنوات الإستوائية الضاربة فى العدم أكثر من تقديرات بطليموس للإعتدالين نفسها.

إن واحداً من أعظم أخطاء نظرية بطليموس -من وجهة نظر القرن العشرين- هو ما استعاره من سلفه هيبارخوس Hipparchus، وأعنى به نظرية "الانحراف عن المسارات" إذ اعتقد هيبارخوس أن الانحرافات المشاهدة بوضوح فى حركات الشمس والقمر سببها أن الأرض تغير من وضعها فجأة. وهذا التغير فى الوضع يسبب كما اعتقد هيبارخوس تغيرات فى الدوران الفلكى الظاهر للشمس والقمر. وتستوجب نظرية هيبارخوس فى الانحراف هذه نظرية أخرى تترتب عليها وهى المسماة نظرية "تقديم الاعتدالين" والتى اعتقد بطليموس

أنها السبب في السرعة المتفاوتة المشاهدة في حركة الأجرام السماوية. وقد اقتصت هاتان النظريتان وكذلك النظريات المرتبطة بهما والتي أيدت التصور القائل بمركزية الأرض في الكون -اقتضت وجود انحراف فلكي في مسار الشمس والنجوم. أما هيباثيا فتنادي في الكتاب الثالث بأنه من المستحيل أن تغير الشمس من موضعها في وقت متزامن كما هو الحال في نظرية الانحراف هذه. فلا يمكن أن تحدث حركتان هكذا في وقت واحد للشمس. و هيباثيا بهذا تعيد تنقيح "نظرية" بطليموس.

إذا أردنا تقييم شرح هيباثيا على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضي" خير تقييم فإن علينا أن نضع هذا العمل في سياقه التاريخي الخاص. حقا لقد شيد بطليموس علم الفلك القديم مكتملا إلى حد ما. فكان التخطيط الهندسي للسماء والأفلاك كما يراه علماء الفلك متطابقا إلى حد كبير مع النظرية الهندسية القائمة آنذاك. أما ما كان يرى من اختلاف بين النظرية وبين المشاهدات الفلكية فقد رده بطليموس إلى فرضه البسيط بأن الأرض مركز الكون، والذى بوسعه تفسير كل من النظرية والمشاهدة معا. وظل الفرض وظلت الأرض تعد مركز الكون إلى أن جاء نيقولا كوبرنيقوس وأثبت أن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض. ولما كان وضع الأرض بالنسبة إلى الشمس، وكذلك الحركتان النسبيتان لهما -هما السمتان اللتان تميزان النظرية الكوبرنيقية عن النظرية البطليمية، فإننا نتساءل عما إذا كان كوبرنيقوس قد قرأ شرح هيباثيا أم لا على الكتاب الثالث، وعما إذا كانت الانتقادات المنهجية التي وجهتها إلى بطليموس

وهيبارخوس -حول حركات الشمس- قد تركت تأثيرها على فكر كوبرنيقوس أم لا.

عندما ذهب كوبرنيقوس إلى إيطاليا لدراسة الفلك سعى إلى قراءة كل ما تستطيع يده أن تصل إليه عن علماء الفلك القدامى، وخاصة بطليموس. كما قرأ بإمعان الشروح التى كُتبت على بطليموس. أكان يمكن أن لا يقرأ فى الواقع الشرح الذى وصفه دى لامبير -عالم الرياضيات والفلك فى القرن التاسع عشر- بأنه الشرح الأعظم أهمية وتفرداً [على بطليموس] فى كل ما تبقى من شروح لليونانيين [وهو شرح ثيون المتضمن شرح هيباثيا]؟؟ إنه لمن المرجح بشدة أنه فعل ذلك. كما أنه من الثابت كذلك أن كوبرنيقوس قد سافر إلى فلورنسا وهو شاب ودرس لنيل درجة الدكتوراه فى نفس الوقت الذى كانت فيه النسخة Medic 28.18 من شرح هيباثيا مصنفة فى مكتبة Laurenzo di Medici فهل من المعقول أنه قد سافر إلى فلورنسا ولم يتوقف عند مكتبة كهذه لواحد من أعظم المشاهير فى جمع أصول الكتب القديمة فى إيطاليا؟؟ أيمكن ألا يكون قد قرأ هيباثيا؟؟

بإمكاننا تتبع تاريخ تنقل النسخة Medici 28.18 وهى النسخة الوحيدة من شرح ثيون المتضمنة لشرح هيباثيا للكتاب الثالث. ففى عام ١٥٣٤ أضفت مكتبة ليورانزو دى مديتشى النسخ التالية فى قائمة مقتنياتها 28.18, 2390, 2396, 2398 . وقد عاش أنجلو بوليزانو Angelo Poliziano (بولتيان) بين عامى ١٤٩٤-١٤٥٤ وقضى

سنوات شبابه الأولى كمعلم فى منزل ليورانزو دى مديتشى. وفى سن الثلاثين كان بولتيان قد أضحى أشهر عالم كلاسيكيات فى مكتبة دى مديتشى. وقد دون بوليزانو على هوامش النسخة 28.18 عدة ملاحظات، ومن المحتمل أن هذا كان إبان الفترة بين عامى ١٤٨٠-١٤٩٠ ونعلم كذلك أنه فى عام ١٤٩٢أعاد جين لاسكاريس Jean Lascaris [ولد تقريباً عام ٥٣٤ ومات ١٤٤٥م] عالم الإنسانيات المولود فى القسطنطينية عاد إلى تركيا ليعمل لدى ليورانزو دى مديتشى وكان من بين المخطوطات التى حصل عليها من الفرنسيكانى عطار القبرصى Attar of Cyprus فى مدينة القسطنطينية مخطوطة 2398 وهى نسخة مبكرة وقديمة من شرح ثيون، ولكن لا يوجد فيها شرح هيباثيا للكتاب الثالث، والنسخة 2398 متوافقة مع النسخ 2396, 2398, 28.18 وغيرها من النسخ المنقولة الأخرى، ولكن كانت النسخة 28.18 هى الوحيدة المشتملة على شرح هيباثيا للكتاب الثالث.

من الممكن التأريخ لوقت كتابه النسخة 2398 -وفقاً لما يرد لدى أ.روميـيه- بأنها تعود إلى القرنين السابع والثامن الميلاديين بسبب تدوينها بالحبر الأحمر، وكتابتها بحروف ذات شكل مربع الرسم. ويقرر هالما فى كتابه "المجسطى لبطليموس" [باللغة الأسبانية] Almageste de Ptolemeé أن الأصل الذى نُقلت منه المخطوطة 2398 يجب رده فى الزمن إلى القرن السادس. لأن النسخة تنقصها بعض سمات معينة لم تصبح شائعة ومعروفة إلا فى هذا الزمن وما تلاه فقط. مثل علامات الترقيم وترقيم الصفحات، وتدوين رؤوس الموضوعات فى بداية الفصل، والمباعدة بين الكلمات. ولما كانت

النسخة 2398 متطابقة مع النسخة 18 28 (النسخة الوحيدة المشتمله على الشرح الهيباتيى) ومع النسخ 2390, 2396 ، فقد اعتبر هالمـ وأ.روميـيه كل هذه النسخ منقولة جميعاً من نفس المصدر الأصلى القديم.

ولكن لو كانت كل هذه النسخ مستقاه جميعاً من نفس المصدر الأصلى القديم الذى يعود إلى القرن السادس الميلادى، فلماذا جاءت نسخة واحدة فقط منها مشتملة على الكتاب الثالث؟؟ لاشك أن الافتراض الأعظم جاذبية من ذلك هو أن ثيون بعدما انتهى من عمله ككل -والذى يمكن المطابقة بينه وبين النسخة (a)- دفع به إلى هيباثيا لكى تراجعه. وحدث أنها عندما راجعت تعليقات أبيها على الكتاب الثالث استشعرت ضرورة التدخل والتعديل، إذ من المحتمل أنها قد فطنت إلى مشكلات منهجية ورياضية وأسلوبية حول حركات الشمس لم يأخذها ثيون فى الحسبان ولا أخذها بطليموس. ومن المحتمل أن تلاميذ "ثيون" الآخرين كانوا فى ذات الوقت مهتمين بمواصلة العمل معه. فقاموا بنقل نسخة من شرح أستاذهم الأصلى طبعاً بدون الكتاب الثالث الذى لم يكن مستريحاً "ثيون" إليه فجاءت بالتالى نسختان من عمل أستاذهم الأصلى: النسخة (a) المتضمنة الكتاب الثالث، والنسخة (B) التى تخلو منه. وعندما انتهت هيباثيا من شرحها على الكتاب الثالث، اعترف ثيون بتأليف هيباثيا له صراحة. وقام بوضع اسم هيباثيا على شرحه هو الخاص على الكتاب الثالث. وفى الوقت ذاته نقل تلاميذ "ثيون" نسخاً أخرى من النسخة (B) وقد كانت هذه النسخ الأخيرة هى المصادر التى منها نُقلت النسخ 2398 ,2396 ,2390.

وخمس وعشرين نسخة أخرى لشرح ثيون. ورغم أن الكثير من النسخ المنقحة من المخطوطة (a) قد تم نقلها، فلا يبدو أنه قد بقى منها سليما سوى نسخة واحدة فقط. كما يجب ملاحظة أن نسخة واحدة فقط من النسخ المنقحة من المخطوطة (B) وهى النسخة 2396 هى الوحيدة التى تذكر أن هيباثيا قد راجعت ونقحت الكتاب الثالث. ومن المحتمل أن ثيون قد كتب هذه الملاحظة فى النسخة (B) بعد أن كانت قد نقلت منها نسخ عديدة للإشارة إلى أن النسخة (B) ليست نسخة كاملة، إذ كانت هيباثيا لم تزل تنته من عملية التنقيح والمراجعة. ولاشك أن هناك تفسيرات أخرى محتملة لعملية بقاء نسخة واحدة فقط من شرح هيباثيا فى حين توجد نسخ كثيرة باقية من شرح أبيها.

مخطوطات نسخ هيباثيا على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" :

نسخة القرن السادس الميلادى :	هى المصدر الذى نقلت منه المخطوطة رقم 2398 وهو مصدر كانت تنقصه سمات المخطوطات الخاصة بعد القرن السادس وأعنى بها الترقيم، ترقيم الصفحات، كتابه رؤوس الفصول، ووضع فراغات بين الكلمات.
نسخة القرنين السادس أو الثامن	من المخطوطة 2398 وأرجعها إلى هذه الفترة أ.روميه نظرا لما جاء بها من حبر أحمر، وحروف مربعة oncial ، والنسخة 2398 متطابقة مع النسخة 28.18 (النسخة الهيباثية الأصلية) ومع النسخة 2390 والنسخة 2396 والنسخ الأخرى لشرح ثيون.

نسـخة قبـل عـام ١٤٩٠م :	وهى النسخة التى يدون فيـها بولـيزانو ، وهـو باحث كلاسيكيات فى مكتبة دى ميديتشى بعـض الملاحظات فى الهامش على (النسـخة الهيباثيـة الأصلية) ومن المحتمل أن هذا فى الفـترة مـن ١٤٨٠م-١٤٩٠م.
فـى عـام ١٤٩٢ :	جدث فى هذا العام أن ابتاع جين لاسكاريس وهو يعمل لدى ليورانزودى ميديتشى من فرنسـيكانى "عطار تركى" النسخة 2398 وغيرها من النسخ. وكانت هذه النسخة متطابقة مع النسـخة 28.18 (النص الهيباثى الأصلى) ومـع 2390 ، 2396 وغيرها من النسخ.
فـى عـام ١٥٣٤م :	تصنف مكتبة ليورانزودى مديشتى المخطوطـة 28.18 وكذلك النسـخ 2390 ، 2398 بيـن مقتنياتها فى هذا العام.

٣- أعمال أخـرى :

يذكـر معجـم سـويداس وفـابريقوس فـى كتابـه Biblitheca Graecarum وسقراط المـؤرخ فـى كتابـه Historiae Ecclesiasticae يذكرون جميعا أن هيباثيـا قـد ألفـت شـرحا علـى كتـاب أبولونيـوس الـبرجى Apollonius of Perga "قطـوع المخـروط" Conic Sections. ولعل هذا الشرح هو الشرح الوحيـد فيمـا يبـدو مـن أعمـال هيباثيـا الثلاثـة المؤكـد ضياعـه، إذ لـم تنجـح علـى الإطـلاق كـل المحاولات التى بذلت لجمعه. لقد قام إدمونـد هـالى Halley عـالم الفلـك البريطانى فى القرن السابع عشر بتجميع كـل النسـخ العربيـة واللاتينيـة

القديمة من كتاب "قطوع المخروط" فى محاولة منه لإعادة تجميع النص الأصلى، وفصل الشروح والحواشى تماماً عن الأصل، ومن الواضح أن مهمته هذه كانت مهمة من الصعب تحقيقها -على الأقل فيما يتعلق بتعيين شرح هيباثيا. إذ رغم أن كتاب هالى هذا يورد شرح هيباثيا بين محتوياته، فلم نجد فيه عن هذا الشرح سوى صفحة عنوان فقط دون أن يعقبها النص، ومع أننى لم أنجح فى الوصول إلى المواد العلمية التى كان هالى يعمل عليها، إلا أنه لا يبقى إلا أمل ضعيف فى أن يكون شرح هيباثيا على كتاب أبولونيوس "قطوع المخروط" لا يزال باقياً أصلاً.

أحياناً ما يُنسب إلى هيباثيا اختراعين عمليين : الأول هو البلانسفير Planisphere الذى هو عبارة عن خريطة من الفضية ثلاثية الأبعاد لنصف الكرة الأرضية. أو ما كان يسمى "الأسطرلاب" Astrolabe وقد طلبه منها تلميذها سينسيوس حوالى عام ٣٩٦/٤٠١م. وقد قام سينسيوس بعد ذلك بإهداء هذه الخريطة إلى باونيوس Paeonius وكان نبيلاً فى البلاط الإمبراطورى فى القسطنطينية [ومن المحتمل أن علاقة سينسيوس بهذا النبيل هى المسئولة عن بقاء شرحى هيباثيا على بطليموس و ديوفانتس] وسوف يتذكر القارئ أن شرح بطليموس متطابق مع النسخ المتباعة فى مدينة القسنطنطينية لصالح مكتبة دى مديتشى، وأن نسخة مبكرة من شرحها على ديوفانتس والمطلع عليها بواسطة بسيللوس، وقد فُقدت بعد سقوط القسطنطينية. ولكن الشئ المؤكد أن العلاقة بين سينسيوس والنبيل باونيوس من جانب وبقاء هذه الشروح سليمة من جانب آخر -مجرد

أمر متخيل فحسب على أحسن الفروض). وهناك دليل على إرسال سينسيوس للإسطرلاب إلى النبيل باونيوس، إذ يكتب سينسيوس عام ٤٠٤م إلى هيباثيا رسالة ملحقة معها نسخة من الرسالة المبعوثة إلى النبيل باونيوس ومعها قد أرفقت الهدية. ويشير إلى أن الخطاب قد كُتب أثناء فترة سفره.

وفى عام ٤٠٢ تلقت هيباثيا رسالة من سينسيوس وكان مريضاً يطلب منها فيها وصفاً مختصراً لما يسميه هو "هيدروسكوب" Hydroscope وهى آلة علمية أصبحت شائعة الاستعمال بعد ذلك على الرغم من أن هيباثيا دائماً ما يُعزى إليها فضل اختراعها. ويعيد عالم الرياضيات الفرنسى بيردى فيرما Pierre de Fermat وضع رسم كرُوكى لهذه الآلة التى يصفها سينسيوس. ووفقاً لفيرميه كانت هذه الآلة عبارة عن جهاز قياس الثقل النوعى للسوائل. ويعتقد تانيرى أن هذه الآلة " كانت تُستعمل لتحديد الأوزان النوعية المختلفة للسوائل التى يستعملها المرضى بوجه عام، حيث كان الطب القديم يرى أن السوائل الأخف وزناً هى الأفضل. " ويعمل الجهاز بغمره فى السائل، فيدخل السائل فى الأنبوبة "وهى على شكل ناى" من خلال "التجاويف" أو "الفتحات" مغطياً الجهاز بشكل يزيد وينقص وفقاً للأوزان النوعية المختلفة للسوائل. ويمكن تحديد الوزن النوعى لكل سائل بإحصاء التجاويف التى يغطيها.

الخلاصة

قُدر لهيباثيا التى عاشت فى هذا الجو الفكرى الذى تعهده بالرعاية بطليموس سوتير أن تصبح أعظم الشراح شهرة لعمل بطليموس كلا ودوس حتى عصر كوبرنيقوس -على مدى ما يزيد على أحد عشر قرناً من الزمان. ولن يمكن تقييم أثر هيباثيا على العلم وعلى الرياضيات الحديثة تقييماً كاملاً، إلا بعدما يحدث ويتم تقييم شروحها على علم الفلك لدى بطليموس، وعلى الرياضيات لدى ديوفانتس، وكذلك بعدما يحدث وتكتمل الرواية التاريخية لدراسة كوبرنيقوس لشراح بطليموس. فلا يزال مطلوباً إذن القيام بكثير من البحوث العلمية حول مؤلفاتها، هذا رغم أن تأثيرها على تاريخ الفلسفة وعلى علم الفلك والرياضيات أمر لا يمكن الشك فيه. قامت هيباثيا بتدريس الميتافيزيقا والأبستمولوجيا بما كان يتفق مع كل من الوثنية والمسيحية على حد سواء. وتمكنت من الفلسفة ولا سيما فلسفات أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وكسينوفون وآخرين. وأمدتها الفلسفة بالدعائم النظرية التى استخدمتها فى تقييم النظريات الجبرية والهندسية والفلكية البارزة فى عصرها. كانت هيباثيا عقلية فذة اشتهرت وبرزت فى الدوائر العلمية حتى قبل أن تصل إلى سن الثلاثين، ليس فى الإسكندرية مسقط رأسها فقط، بل وفى ليبيا وتركيا. ومع أنها كانت تحيا فى بيئة عقلية كانت دائماً ما تستبعد المرأة من ممارسة الأدوار التى تحقق لها الظهور والشهرة، فقد عنيت فى وظيفة لم تسبقها إمرأة إليها من قبل -وهى رئاسة مدرسة الأفلاطونية الجديدة، وهى وظيفة

رسمية يُدفع راتبها من ميزانية الدولة وعلى الرغم من أن الحكومة الرومانية كانت آنذاك تضطهد الوثنين واليهود، فقد ظلت تدفع لهيباثيا الوثنية أجراً لشغلها هذه الوظيفة الفريدة والعظيمة فى رئاسة هذه المدرسة المبجلة. ولأن هيباثيا عاشت فى عصر شهد اضطراباً اجتماعياً ودينياً وعلمياً وفلسفياً عظيماً، فقد قُدر لها أن تلقى موتاً مبكراً وفظيعاً. وعلى الرغم من أنها كانت تُعرف بأنها "الفيلسوفة العظيمة" لعصرها فقد تم تجاهل أفكارها ومؤلفاتها من الناحية العلمية بواسطة مؤرخى الفلسفة لما يقرب من خمسة عشر قرناً من الزمان.

الفصل العاشر

١ـ آرتي القورنائية	Arete of Cyrene
٢ـ اسكليبينيا الأثينية	Asclepigenia of Athens
٣ـ أكسيوثيا الفيليسية	Axiothea of Philesia
٤ـ كلوبولينا الروديسية	Cleobulina of Rohodes
٥ـ هيبارخيا الكلبية	Hipparchia the Cynic
٦ـ لاسيثينا المانتينية	Lasthenia of Mantinea

بقلم : ماري إيلين ويث

هناك بعض الفلاسفة النساء القدماء لا نعرف بالإضافة إلى أسماءهن سوى القليل جداً عنهن. السمة المشتركة بينهن جميعاً هي أنهن كن عضوات في المدارس الفلسفية، ولكن الشهرة انحسرت عنهن إما لأنهن لم يخلفن وراءهن فلسفة مدونة لهن، وإما لضياع مؤلفاتهن وضياع المعلومات المتعلقة بها. وما وصل إلينا من روايات عنهن روايات شديدة الاقتضاب في الغالب. ويأتي القدر الأعظم من معرفتنا بهن من المعلومات العامة الواردة عن المدارس الفلسفية التي كن عضوات فيها. وكذلك من معلوماتنا عن أساتذتهن أو تلاميذهن. ومع أننا لا نعرف عن إنجازاتهن الشخصية سوى القليل، يمكننا وصفهن بأنهن كن جزءاً في المنظومة الفلسفية. وما دفعنا إلى ذكرهن هنا هو: أن نحفز الباحثين لبذل مزيد من البحث والتنقيب حولهن، وليس هذا بالغريب فقد سمحت كثير من المدارس الفلسفية القديمة لهن بأن يكن عضوات فعّالات وإيجابيات فيها، بل وحدث في بعض الحالات أن تقلدن مناصب الرئاسة لهذه المدارس الفلسفية. والفصل الحالي يقدم للقارئ بعضاً من هؤلاء الفيلسوفات:

[١] آرتى القورنائية : Arete of Cyrene

هي ابنة أرستبوس زعيم المدرسة القورنائية، كما خلفته في رئاسة هذه المدرسة. وكانت مدينة قورنائية محل ما نعرفه اليوم بالشمال الشرقي من ليبيا. وقد كان والد آرتى تلميذاً وصديقاً لسقراط، وحضر مشهد إعدامه. وكانت المدرسة التي أقامها من أول المدافعين عن النزعة اللذية في الفلسفة Hedonism.

وكتاب بوكاتشيو Boccacio المسمى De laudibus Mulierum هو المصدر الوحيد -كما يقول موزانس Mozans- الذى نستقى منه كل ما نعرفه عن حياة آرتى العملية. حيث يُروى أن آرتى تعلمت الفلسفة الطبيعية والأخلاقية فى مدارس ومراكز الفلسفة القائمة آنذاك فى إقليم أتيكا لمدة خمسة وثلاثين عاماً. وأنها وضعت أربعين مؤلفاً. وبلغ عدد تلاميذها مائة وعشرة تلميذاً. وبجلها مواطنو مدينتها تبجيلاً عظيماً لدرجة أنهم كتبوا رثاءً لها على شاهد قبرها يقول "إنها كانت فخر بلاد اليونان، حازت جمال هيلينا، وفضيلة ثيرما Thirma وقلم أرستبوس، ونفس سقراط، ولسان هوميروس". ويروى ديوجين لايرتوس "أن تلاميذ أرستبوس هم : ابنته آرتى وأيثيوب البطليمى Aethiops of ptolemais وأنتباتر القورنائى Antipater of cyrene أما آرتى فكان تلميذها وابنها فى الوقت نفسه أرستبوس والذى لقب بوصف "المتعلم على يد أمه" Metrodidactos وكان ثيودورس الملحد Theodorus تلميذاً له بدوره." وأشار كل من استرابو Strabo وكليمانت السكندرى وأيوسيبوس Eusebius [٣٣٩-٢٦٥م] فى كتاب ينسب بوجه عام إلى بلوتارخ [القرن الثانى الميلادى] إلى تولى آرتى رئاسة مدرسة اللذة كخليفة لوالدها. كما أشار إلى دورها فى الرئاسة كذلك ثيمستيوس Themistius وإن يكن بدون ذكر لاسمها.

من المستبعد أن يكون أرستبوس الأب قد دون آراءه فى كتب فلسفية، وما بقى لدينا ونعرفه الآن على أنه الآراء القورنائية قد كتب فيما يُرجح بواسطة ابن آرتى: أرستبوس الأصغر ولما كان الابن قد لقب باسم "المتعلم على يد أمه" فلسنا نملك سوى الاعتماد على التخمين

فى تحديد الأجزاء التى ترجع من الفلسفة القورنائية الأخلاقية إلى الجد وتلك التى ترجع إلى آرتى تلميذته، وكذلك تلك التى تعود إلى الابن، والذى كان بدوره تلميذاً لها. ولما كان لا يتوفر لدينا إحصاء مباشر للآراء التى اعتنقتها آرتى بشكل حقيقى، فسوف نعتمد فى حديثنا هنا على تلك الآراء الخاصة بالمدرسة التى كانت تترأسها -مفترضين ضمناً أن آرتى قد شاركت هذه المدرسة فى اتجاهها الفلسفى العام.

كانت الأخلاق، ومعرفة ما هو الخير وما يكون الشر للأسرة والمجتمع -هى جوهر الفلسفة لدى القورنائيين. وكان هذا هو سبب إنتقاد أرسطو لأرستبوس الأكبر لأنه تجاهل الرياضيات والطبيعيات لأنهما لا يبحثان فى الخير والشر. ويعقب ريتر Ritter على دعوى أرسطو هذه معتمداً على لايرتوس وسكستوس أمبريقيوس بقوله "لئن كان هذا يصدق إلى حد ما على القورنائيين القدامى [وبينهم يمكن إدراج آرتى القورنائية] فإننا نرى لو أخذنا على إطلاقه فيه بعض التجاوز. إذ أننا لم نعلم فحسب أنهم كرسوا أنفسهم لدراسة المنطق ومنفعته التطبيقية، بل وردت إلينا كذلك شهادة موثقة بأنهم لم يهملوا البحوث الطبيعية إهمالاً كاملاً. إذ نعلم على سبيل المثال أنهم قسموا الفلسفة إلى خمسة أجزاء: الرغبة، الإحجام، الانفعالات، الأفعال، العلل، البراهين. والجزء الرابع وهو العلل متصل بلا شك بالعلم الطبيعى. فى حين يرتبط الجزء الخامس بالعلم المنطقى. وإن كان كلاهما فى النهاية يعود إلى علم الأخلاق. وتتضح صحة ذلك من حقيقة أنهم وصفوا العلم بشكل عام بأنه أخلاق. " لقد آمن القورنائيون بأنه لو لم يكن العقل هو المعلم الذى يهدى الإنسان إلى الطريقة التى

تمكنه من تجنب الأشياء التى تتعارض مع اللذة، فلن يكون هذا العقل ذا أهمية على الإطلاق. لأن اللذة هى المعيار الأوحد للأخلاق الحقيقية، وبالتالى أصبحت اللذة الغاية الوحيدة فى الحياة. ولم تكن اللذة تتمثل لديهم فى مجرد غياب الألم فحسب -فقد كان الألم والمتعة لديهم إنفعالات والسعادة هى غياب الانفعالات تماماً، إنها السكينة والهدوء النفسى. كانت اللذة والألم لديهم توترات فى النفس، وليست الحياه بجملتها سوى مجموعة توترات وحركات فى النفس. ومن ثم كان من المستحيل أن يتوفر الهدوء الكامل للنفس، وما يمكن أن يتحقق هو أن يضعف التوتر فى بعض الأحيان وتلك هى السعادة التى يمكننا الحصول عليها. وهكذا كانت اللذة لديهم حركة رقيقة فى النفس، أما الألم فكان إثاره عنيفة لها.

١- اللذة والألم :

لما كان الألم بوصفه إثارة عنيفة للنفس يجرد الإنسان من المقومات اللازمة للتأمل الهادئ وهى من ناحية أخرى المقومات الضرورية لإحساسه بالسرور، فإن كل صور الإثارة العنيفة للنفس [سواء أكانت مؤلمة أو سارة] تمنع الإنسان من متعة التأمل الهادئ، وبالتالى تحرمه من الاستمتاع ومن السعادة. فمن المحتم إذن أن آرتى نظرت إلى اللذات المثيرة للنفس بشكل مفرط على أنها متعارضة مع سعادة الإنسان الحقيقية. إذ تحول حدة الانفعال دون الإحساس بالمتعة الحقيقية.

لقد رأى القورنائيون فى اللذة شيئاً أكثر من مجرد الاستمتاع الشبقى الحسى الذى يحس به البدن، إنها تتمثل فى الشعور الذهنى بهذا الاستمتاع -سواء أكان موضوع الاستمتاع هذا شيئاً واقعياً قائماً، أو مجرد محاكاة فنية للشئ الواقعى. ونظروا إلى الفكر على أنه شعور بالإحساسات الحاضرة وعندما يستعمل البشر تعبيرات لغوية عامة، فإن هذه التعبيرات تشير إلى أشياء أو مشاعر متفرقة إذ تختلف وتتنوع معانى هذه الألفاظ باختلاف الخبرات الحسية الحاضرة فى ذهن كل إنسان.

٢- الفضيلة والنزعة اللذية :

نادى القورنائيون بضرورة أن تكون عقول ونفوس الأفراد مستقلة عن اللذة وعن الألم على حد سواء. فلا يسيطر عليها الأمل والرغبة فى اللذة، ولا الخوف والاشمئزاز من الألم. إن خير الفرد الحقيقى فى الاستقلال. وأكدت مدرسة أرتى أن الفعل الفاضل هو كل فعل يقود إلى بلوغ غاية سارة ولما كانت الفضيلة بمعناها الشائع لدى الآخرين تقتضى القضاء على اللذة وتجرع الألم. فإنها شئ غير مرغوب فيه على الإطلاق لدى هذه المدرسة. فلن ينتج الاستقلال والراحة عن كبت وتقييد كل الملذات، وإنما يتحققان عن الإمساك عن اشتهاء المتع التى لا يمكن للإنسان أن يبلغها على الإطلاق. ولما كانت كل المتع متماثلة فى الواقع، فمن الممكن تجنب الألم بشكل أفضل لو آمنا بهذا التماثل الكامل بين المتع والإكتفاء بما فى أيدينا منها، فكل لذة نستمتع بها الآن هى استمتاع بكل الملذات جميعاً. ولا

شك أن صورة النزعة اللذية الأخلاقية التى أيدتها أرتى تختلف عن الفلسفة التى تدعو إلى حياة الدعة والفجور اختلافاً تاماً. ورغم ما قامت به فلسفة اللذة من هجوم على المفاهيم والتصورات الشائعة للفضيلة، فإن الفلسفة الأبيقورية -وهى واحدة من أضخم النزعات الفلسفية فى العالم القديم- لم تجد حرجا من الاعتماد فى أسسها على المدرسة القورنائية.

٣- سيكولوجيا أخلاق اللذة :

نادت المدرسة الفلسفية التى تولت آرتى رئاستها بسيكولوجيا فى الأخلاق تنص على عدم تأثير الحسد والحقد والخوف والخزعبلات. فلا يجب علينا أن نأسى على ما فاتنا من ملذات، ولا الخوف من احتمالية فشلنا فى الوصول إلى اللذة فى المستقبل، إذ سوف يقود ذلك إلى تقليص شعورنا باللذة فى اللحظة الراهنة. التى يفسدها الشعور بالخوف والرجاء وخيبة الأمل. تطلب فلسفة اللذة القورنائية من الإنسان التزام جانب اللامبالاة الكاملة نحو ما فى الحياة من إحباطات. ففى مقدور الإنسان أن يحقق المتعة فى كل موقف يتعرض له كما تقول الفلسفة التى ناصرتها آرتى. فما على الإنسان سوى أن يجند كل قوته وأفعاله للحصول على أكبر قدر ممكن من المتعة فى كل موقف يعرض له، وألا يندم على لذات الماضى الضائعة، تماما كما لا ينبغى الفرح بالأمل فى بلوغ لذات المستقبل. ولما كان المستقبل أمراً فى علم الغيب، فلا يجب أن يسعى المرء لتحقيق خيره فى المستقبل من خلال العمل العقلى على تشييد حياه

مماثلة لتلك التى كانت سعيدة متوازنة فى الماضى، وإنما ينبغى عليه أن يتجه بكل قواه إلى تحقيق السعادة والمتعة فى كل لحظة حاضرة يمر بها فى الوقت الراهن.

لا شك أننا نشعر الآن بالصعوبات الكثيرة التى تقترن بالعيش فى فرقة فلسفية بهذه الصورة. فرقة لا يجد الإنسان فيها أى مساندة نفسية أو مشاركة وجدانية فى أوقات الإحباط والفشل على الإطلاق. فرقة تتجاهل تماماً أى تعبيرات عن الانفعالات السلبية، وتنظر إلى أى ثورة وأى محاولة للتغيير حتى فى أشد الظروف قسوة على أنها مسألة غير مرغوب فيها. ورغم أننا نعجز عن تحديد ما أسهمت به آرتى بشكل فعلى فى هذه النزعة اللذية فى الفلسفة، فإنه يمكننا أن نقرر على الأقل أن آرتى القورنائية كانت فى مقدمة النساء القديمات اللائى انقطعن لدراسة وتدريس الفلسفة، وأنها عايشت الفلسفة معايشة حية من خلال عملها كرئيسة لمدرسة فلسفية.

[٢] إسكلبيينيا الأثينية : Asclepigenia of Athens

أ- خلفية تاريخية :

عاشت إسكليبينيا فى أثينا وهى معاصرة لهيباثيا وأن كانت أصغر سناً منها. درست فى مدرسة الأفلاطونية المحدثة التى كانت آنذاك فى أثينا وكان على رئاستها والدها بلوتارخ الأثينى (الأصغر) والذى عاش تقريباً بين عامى (٤٣٠-٣٥٠م). وكانت هذه المدرسة مختلفة اختلافاً عظيماً عن مدرسة هيباثيا العلمية فى الإسكندرية. لقد كانت فلسفة بلوتارخ فلسفة توفيقية، سعت للتوفيق بين مبادئ فلسفتى

أفلاطون وأرسطو من جانب وبين عدة مبادئ أخرى متعارضة بشدة معها، هى مبادئ السحر والشعوذة الوثنية. وكانت إسكليبينيا جزءاً مساهماً فى هذه النزعة التوفيقية الجديدة New syncretism وإلى جوارها كان شقيقها هيريوس Hierius وكذلك تلميذها سيريانوس Syrianus. وعند وفاة والدها تقلدت إسكليبينيا رئاسة مدرسة الأفلاطونية المحدثة من بعده عام ٤٣٠م. وقدر لأحد تلاميذها أن يصبح بعد ذلك واحداً من أبرع شراح هذه الفلسفة.

عاشت إسكليبينيا فى عصر شهد اضطراباً وتوتراً دينياً وسياسياً كبيراً، وقد ألقى بظلاله على المناقشات الفلسفية التى ظهرت فيه. فقد كانت المسيحية قد انتشرت انتشاراً واسعاً وحظيت بنصيب كبير -إن لم تكن حظيت بنصيب الأسد- من السلطة السياسية. ولما كانت المسيحية قد انتشرت كدين دون أن يكون لها موقف فلسفى ثابت، فقد شاركت الفلسفة الإغريقية فى الإيمان ببعض العناصر ذات الصبغة الوثنية. أما جوانب الاختلاف فكانت بين العقيدة المسيحية الجديدة وبين النتائج الدينية المترتبة على ميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة التى كان يعلمها بلوتارخ فى مدرسته. الأمر الذى قاد إلى أن تصبح العقيدة المسيحية عرضه لسهام النقد الفلسفى من هذه المدرسة. اشترك الوثنيون مع المسيحيين فى الإيمان بحكم القدر وتدبيره لكل صغيرة وكبيرة فى حياة الفرد وفى حياة الجماعة على حد سواء. ولكن إذا كان أهم ما يميز المسيحيين الرضا التام عما تموج به الحياة من مآسي ومعاناة ومرض وموت -مع أن هذه الخبرات يصعب تحملها وكذلك الترحيب بها- وكان ما يدعوهم للصبر على ذلك

الوضع العزاء الموعود لهم في صورة الخلاص النهائي من المعاناة، فقد سعت الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والديانة التي كانت إسكليبينيا تدرسها –سعت في مقابل هذه الفلسفة المسيحية الشائعة إلى الإحاطة بالعلل البعيدة للوجود والأحداث، إيماناً منها بأن هذه الإحاطة سوف تمكننا من التنبؤ بالأحداث المستقبلية التي سوف توقعها الألهة والأقدار بالناس، وفي الوقت ذاته استخدام السحر والشعوذة للشفاعة عند الآلهة حتى لا توقع علينا من الأقدار والأحداث إلا ما يكون مبهجاً لنا. آمن الفلاسفة الوثنيون إذن –من أمثال إسكليبينيا – بإمكانية تغيير الأقدار وتحويلها لصالح الإنسان متى كانت لدى المرء معرفة محيطة بالميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والسحر والشعوذة، إذ تمكن الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا الإنسان من معرفة الطريقة التي بها تؤثر الأقدار على أحداث حياته، في حين تمكن الشعوذة والسحر الإنسان من الطريقة التي يمكنه بها أن يغير هذه الأقدار لصالحه.

بـ الميتافيزيقيا والسحر :

اهتمت فلسفة بلوتارخ التي كانت إسكليبينيا تدرسها بكيفية بلوغنا للخير الأسمى في هذه الحياة. علينا بدلاً من السخط على أقدارنا أن نعمل ونجتهد، إذ أن الفلاسفة الذين نجحوا في التوصل إلى معرفة المبادئ السرية لميتافيزيقيا أفلاطون وأرسطو المتحكمة في الكون كله –بإمكانهم التدخل والتأثير على هذه المبادئ وتغييرها باستعمال السحر. كانت تيارات الأفلاطونية المحدثة وتمثلها هيباثيا السكندرية و إسكليبينيا الأثينية تنادي بميتافيزيقيا تصف الواحد بأنه

أعظم من الوجود. وكان أفلوطين يعلم تلاميذه أن الواحد تفيض منه صورة تعكس نفسها فتصبح لذلك هى العقل نفسه. ولم تكن الميتافيزيقيا لديه مرتبطة بالدين فقط بل ومرتبطة بالأخلاق كذلك - طالما كانت ممارسة الفضيلة هى الطريق إلى تأمل المطلق، ولن يتمكن الفيلسوف من هذا التأمل إلا من خلال التحليل الاستبطانى للطريقة التى تتحول بها النفس (الروح) إلى العقل وهى تتتبع وتكتشف طبيعتها الخاصة. إن فهم الإنسان لنفسه يفتح الطريق أمامه لتأمل الحقائق، الميتافيزيقية المتصلة بالعقل، والوجود، والعلة والمطلق. هذا عند أفلوطين أما فى مدرسة هيباثيا الإسكندرية فإن هذا الطريق المؤدى إلى تأمل المطلق أصبح إلى حد كبير طريقاً رياضياً علمياً، فى حين أصبح فى المدرسة الأفلاطونية المحدثة فى أثينا -والتى كانت إسكليبينيا الشارحة العظمى للجوانب السحرية السرية فى الفلسفة الوثنية -أصبح طريقاً يميل أكثر نحو التصوف والسحر وتأمل الأسرار الخفية فى ميتافيزقيا أفلاطون وأرسطو.

جـ - إفلوطين ، بلوتارخ ، برقلس :[1]

لئن كانت إسكليبينيا لم تخلف بعدها أثراً مكتوباً يشتمل على أفكارها، فإن بمقدورنا التوصل إلى الكثير من هذه الأفكار بدراسة الفلسفة التى قال بها أستاذها وتلك التى قال بها تلميذها. فإذا كانت المدرسة الأثينية التى تولت رئاستها إسكليبينيا -وريثة لأكاديمية

---

[1] يذكرنا هذا بوصف إيزارا اللوكانية، لعملية تعقب السبل الباطنية داخل نفس المرء (المؤلفة).

أفلاطون بعد أن ترك أفلوطين بصمته عليها، فليس عجباً إذن أن نجد بلوتارخ الأصغر وكذلك إسكليبينيا يقولان مثل أفلوطين ولكن بشئ من التوسع إن هناك خمسة أقانيم في الوجود: الواحد، العقل، المادة، النفس، والطبيعة. واعتقدت إسكليبينيا ومعها بلوتارخ كذلك أن لدى كل واحد منا قبساً إلهياً هو النفس. ولكن أفلوطين قد أكد على أنه لئن كانت النفس والعقل ماهيات ميتافيزيقية سامية، فإنها في الوقت ذاته جواهر بشرية فيضية. ولئن كانت ذات الإنسان الحقة تتمثل في العقل، فلن توجد هذه الذات إلا عند ما يتجه العقل إلى تأمل ذاته، وهذا التأمل هو مصدر السعادة الحقة للبشر. لقد كان الواحد لديه المصدر الأول لعملية الفيض، يفيض عنه في المرحلة الأولى العقل (النوس). واسمى هدف للعقل في الحياة هو الاتحاد الصوفي والفناء في هذا الواحد، وبالتالى فهذا الاتحاد هو الغاية النهائية لعملية الاستبطان النفسي المتأمل.

يذكر مارينوس Marinus في كتابه "حياة برقلس" أن ما كانت إسكليبينيا تعلمه لبرقلس هو ما يوجد في فلسفة أفلاطون وأرسطو من جوانب سحرية سرية. ولعل هذا هو السر فيما أدخله برقلس من إضافات على عمليات الفيض الأفلاطونية. إذ نراه لا يكتفي فقط كما فعل أفلوطين بالقول بأن مراحل الفيض تكون درجات "رأسية" فحسب، بل وأضاف أيضاً أنها مراحل أفقية كذلك. إذ أن كل عضو يفيض عن الأول من الناحية الرأسية يفيض عنه هو بدوره سلسلة من الأنواع المشابهة لنفس الأقنوم، ومع أن برقلس اتفق مع أفلوطين في القول بأن الفيض يبدأ من الأول، فإنه يذهب على عكس أفلوطين –الى أن

العقل لا يفيض بشكل مباشر من الأول، بل تفيض قبله الهنياد Henads والتى تماثل أعلى الأرباب المتعددة فى الوثنية، وهى نوع من الأعداد المثالية التى قال بها أفلاطون وتتوسط بشكل أفقى المسافة بين الأول وبين العقل. ويمكننا أن نرى فى الطريقة التى بها كيَّف برقلس ميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة للديانة الوثنية، وذلك بترتيب كل أرباب الوثنية المشركة ترتيباً تنازلياً فى نسق ميتافيزيقى دقيق – يمكننا أن نرى الأثر الذى تركته إسكليبينيا عليه. ولم يكن الوصول إلى الاتحاد الصوفى بالواحد ممكناً لدى برقلس –وهو الهدف الأسمى للجنس البشرى –إلا من خلال هذا التأليف بين ميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة وبين السحر والشعوذة. لأن السحر هو الذى يمكن الفيلسوف من الاتصال بالأرباب الوثنية والتى يقوى دورها فى المراحل العلوية من المعرفة الصوفية والميتافيزيقية.

يختلف برقلس عن أفلوطين فى قوله أن أهم خاصية تميز النفس هى أنها أسمى من العقل، وهذه الخاصية هى التى تجعل مسألة الإتحاد بالأول ممكنة. كما يختلف عنه أيضاً فى أن برقلس لم ينظر إلى المادة –والتى ينتهى عندها الفيض– على أنها شر فى ذاتها. يقول الأستاذ فيستشير A.J. Festugiere "كان برقلس فى الحقيقة رجل منطق وجدل، بل قل كان آخر الممثلين العظماء للجدل اليونانى، ... كان مفكراً عقلانياً وفى الوقت نفسه كان أفلاطونياً. وفى التقليد الأفلاطونى لا يسقط العقل أو اللوجوس الجدلى لا يسقط القلب الذى يكمن خلف الفكر، لا يسقط ذلك الجوهر الحقيقى للموجود البشرى، والذى يمكنه من خلاله ومن خلاله فقط أن يصل إلى الإله." وعبر

عن نفس هذه الحقيقة مارينو Marinus فى كتابه "حياة برقلس" بقوله "أشرنا من قبل إلى أن برقلس قد توصل -نتيجة لهذا العمل- إلى إتقان مهارات السحر وحيله المعقدة وظل فى الوقت نفسه محتفظاً بالمهارات المجردة. فاتصل بالجوانب الإلهية العليا من خلال هذين الطريقين وليس من خلال طريق واحد. تطلع من خلال عقله المجرد إلى الإله الأعلى، وفى الوقت ذاته تحصن من القوى السفلية بفضل العناية الإلهية والرعاية الاجتماعية، ولم يتورع عن حضور تجمعات ولقاءات (الصلاة) الكلدانية السرية، ومارس طقوس الصمت الإلهى Strophalemancy كما مارس أشياء غريبة كثيرة من هذا القبيل، وتعلم هذه الحيل وكيفية إستعمالها وفائدتها من إسكليبينيا إبنة بلوتارخ، لأنها كانت الوحيدة التى تعلمت هذه الطقوس (الدينية) السرية والسحر والشعوذة من جدها نسطوريوس Nestorius ومن بعده من أبيها بلوتارخ."

إن مستويات برنامج إسكليبينيا الدقيقة الواضحة مصممة بحيث تقود الفيلسوف إلى تجاوز دائرة الميتافيزيقيا المجردة إلى مستوى الأسرار الصوفية الخفية. إنها مستويات دقيقة ومرتبة ترتيباً تصاعدياً، وهى كما يجملها برقلس كالآتى:

١- تطهير وعى المرء بحيث يتحرر من حواسه.

٢- الاستنارة والكشف الذى يتمثل فى صعود السلم نحو درجات أعلى وأعلى من التجريد.

٣- الاتحاد بالواحد فى النهاية.

ويتحقق هذا الترقى والتطهير للنفس وللعقل البشرى -كما يقول فيستشير- من خلال الفلسفة، والانشغال بمعرفة الحقيقة والفضيلة، غير أنه يجب أن تأتى بعد ذلك مرحلة التطهير بالسحر (ممارسة طقوس العربدة والشعوذة) ليكمل تطهير الجسد تماماً. فلن يصبح المرء طاهراً ومقرباً إلا بعدما يمر بتجربة مجاهدة وفرار صوفى من ماديته الجسدية. ومن ثم كانت معرفة الواحد والاتحاد به لدى إسكليبينيا ولدى تلميذها برقلس تجربة معرفية (فلسفية) وصوفية (سيكولوجية) وعضوية (سحرية) كذلك. فليست معرفة الواحد ممكنة لديها لو تم فصل الجانب الفلسفى فيها عن الجانب السيكولوجى والطقوسى/ السحرى.

٣- أكسيوثيا الفيليسية : Axiothea of Philesia

عاشت أكسيوثيا فى القرن الرابع ق.م وتتلمذت على أفلاطون، ومن بعده على تلميذه وخليفته أسبوزيبوس Sepeusippus. وما يذكر عن سبب ذهابها للتلميذة على أفلاطون، ما رواه ثمستيوس Themistius من أن أفلاطون قد أثار إعجابها بعد ما قرأت له "الجمهورية" فرحلت من أركاديا Arcadia إلى إثينا لتتعلم على يديه. ويذكر ديكارخوس Dicaearchus خبراً عجيباً من أنها اضطرت للتزيى بزى رجل لتحصل على موافقة أفلاطون على حضور محاضراته. وهى رواية إن صحت لكانت لها دلالاتها التهكمية -كما يعلق على قصة تتكرها Alice Swift Riginos- وتتمثل هذه الدلالة فى أن أكسيوثيا وهى متحمسة بعد قراءة محاورة الجمهورية الطويلة

التى تؤكد على مساواة الرجل مع المرأة كأعضاء أقوياء فى الطبقة الحارسة اضطرت إلى التنكر لبنى جنسها ..لكى تُقبل فى مدرسة أفلاطون صاحب المحاورة. ورغم أن السبب الذى من أجله ساق ثمستيوس القصة هو التدليل على القوة العظيمة لمحاورة الجمهورية. فإن للقصة دلالات أخرى أيضاً. وهى إظهار التناقض بين آراء أفلاطون المكتوبة وبين أعماله وممارساته الفعلية فى دنيا الواقع. ومن المرجح أن ديكارخوس لم يكن يعلم شيئاً عن إعجاب أكسيوثيا بأفلاطون، ولكن المؤكد أنه أشار إلى واقعة اضطرارها إلى التزيى بلباس رجل لكى يدلل على هذا التناقض، ولم يكن يقصد التحريض بالشذوذ الذى كان فى شخصية أفلاطون الذى انعكس بوضوح فى نوعية التلاميذ الذين ارتبط بهم.

٤- كلوبولينا الروديسية : Cleobulina of Rhodes

ظلت الخطابة حتى وقت قريب مجالاً هاماً من مجالات البحث الفلسفى. ونظراً لأن ما نعرفه عن كلوبولينا بالغ الاقتضاب فمن الصعب تحديد إن كان من الممكن أن توضع بين الخطباء أم بين صفوف الفلاسفة. ما نعرفه عنها هو ما ذكره ديوجين لايرتوس من أنها ابنة كلوبولوس Cleobulus أحد "الحكماء السبعة" مما يوحى إلينا بأنها عاشت تقريباً فى عام ٥٧٠ق.م كما يذكرها أيضاً كراتينوس Cratinus فى مسرحيته كلوبولونيا. أما أرسطو فيورد فى كتابه "الشعر" مثالاً لمهاراتها الخطابية فيقول "كل جملة تتألف من مثل هذه الألفاظ أما أنه جملة ملغزة riddle وإما جملة فجة barbarism. لو

اشتملت علـى تشـبيهات وكنايـات تكـون جملـة اسـتعارية، فـى حيـن لـو كانت مشتملة على مفردات غريبة مبتذلـة فهـى جملـة عاميـة. طالمـا أن بنيـة الجملـة الاسـتعارية الأساسـية هـى بنيـة تسـتعمل فـى وصـف واقعـة حادثةبتركيـب غريـب مـن المفـردات [وهـذا أمـر لا يمكن فعلـه بأسـماء الأشياء الحقيقيـة وإنمـا بـالبدائل الاسـتعارية والمجازيـة لهـا]مثـل قـول كلوبولينـا "رأيت رجلاً يُصيِّح نحاساً أصفر على وجـه آخـر بالنـار ومـا شـابه ذلك." وفـى كتابـه "الخطابـة" يقتبـس أرسـطو مـن كلويولينـا سـطراً شـعرياً أيضـاً هـو نفـس الجملـة الاسـتعارية السـابقة ويـورده كمثـال علـى الإستعارة "رأيـت رجـلاً يسـتخدم ذات مـرة النـار لتصبيح نحاسـاً أصفـر علـى وجـه آخـر بالنـار ومـا شـابه ذلـك." ويشـرح الأسـتاذ ميناجيـه Menage معنـى هـذه الإسـتعارة بأنهـا تشـير إلـى الإسـتخدام الطبـى للحجامـة، إذ يتم إستخدام شفاط فى مثـل هـذه العمليـة لسـحب الـدم إلـى سـطح الجلـد. ومن الممكن حل هـذه الاسـتعارة والتـى بلـغ مـن اعجـاب أرسـطو بهـا أن كرر اقتباسـها مرتيـن مـن كلوبولينـا -وهـذا يعكـس فـى الوقت نفسـه شـهرة كلوبولينـا كخطيبـة. مـن الممكـن فهمهـا لـو افـترضت أن لديـك آلـه نفـخ نحاسـية علـى شـكل جـرس، وفيهـا فتحـة فـى قبـو الجرس، بحيث يكون الشئ الداخل إلـى الفتحـة يتـم ترسـيبه أعلـى قبـو الجرس وليـس ذلـك الخـارج منهـا. أدخـل شـمعة مضائـة (وهـى بحجـم الفتحـة) مـن الفتحـة بشـكل يجعـل اللهـب إلـى داخـل الآلـه النحاسـية فـإن الشـمع فـى هـذه الحالـة سـوف يصيـح ويتسـاقط إلـى أسـفل مـن خـلال الفتحـة خاتمـاً إياهـا، فـإذا تـم وضـع الجهـاز علـى الجلـد والشـمعة مضيئـة، سـوف تسـتنفذ النـار كـل الأوكسـجين الموجـود فـى الجـرس ممـا سـوف يخلـق

خواء، وهو بدوره سوف يشفط الدم من الجسم بفعل النار. ويذكر بلوتارخ ثناء طاليس على كلوبولينا، ووصفه لها أنها "إمرأة حكيمة ذات شهرة، وأنها ذات عقل رجل دولة أثرت على والدها. فنجح بمساعدتها فى حكم رودس حكماً عادلاً تماماً."

هـ هيبارخيا الكلبية : Hipparchia the Cynic

كل ما نعرفه عن هيبارخيا مأخوذ إما من ديوجين لايرتوس، أو كليمانت السكندرى، أو انتيباتير الصيدونى Antipater of Sidon وإما من سويداس، فهؤلاء فقط هم الذين ذكروا معلومات عنها. فيذكر ديوجين لايرتوس حكايتها مع إقراطيس الكلبى Crates. فقد هامت به و عملت على الارتباط به وهددت بالانتحار لو حدث وحال والداها بينها وبين الزواج منه -فقد كان فى نظرهما شخصاً غير جدير بالاحترام. بل وحاول إقراطيس نفسه ثنيها عن هذا العزم ولم يفلح." وفى النهاية وعندما أخفق فى إقناعها، قام بنزع كل مقتنياته -وكانت مخلاه وقصعة وعكاز - ووضعها أمامها قائلاً: هذا هو العريس الذى تتشبثين به ، وهذه كل ممتلكاته، أنظرى إلى هذه الأشياء جيداً. إذ لن يمكنك أن تصيرى شريكة له، إذا لم تطبقى على نفسك الأمور نفسها، وتطوعى نفسك لهذه الحياه التى يحياها هو." فرضيت هيبارخيا، وإزاء إصرارها لبست الثياب الكلبية، وعاشت حياه التشرد والبؤس مع إقراطيس، وكانت حياة صعبة عليها كما صور تفاصيلها انتيباتير حيث يقول "أنا هيبارخيا التى رفضتُ أن أعيش حياة بنات جنسها، وفضلتُ أن أعيش حياة الكلاب الأقوياء [الكلبيين] بشجاعة الرجال. عزفتُ عن

تزيين ثيابى بالدر والجواهر، وتزيين أقدامى، وأقلعتُ عن لبس أغطية الرأس المزركشة والمعطرة بالطيب، وإنما كانت عبارة عن عصا واقفة حافية القدمين، إيا ما كان يستر أعضاء جسدى، أنام على الأرض فى العراء وليس على سرير. إننى أفضل حياتى هذه على أن أحيا حياة صبية مرفهة Menalian طالما أن الصيد مهما كان ثميناً لن يستحق الاهتمام الذى يستحقه السعى وراء الحكمة."

ومع صعوبة ممارسة الحياة الكلبية فمن الواضح لنا أن فيلسوفاً رجلاً واحداً على الأقل قد انتقد هيبارخيا على ممارسة هذه الحياة. فقد انتقد ثيودوروس عادات هيبارخيا المتوحشة غير البيتية وأخبرنا لايرتوس بردها البارع على هذا- الانتقاد حيث تقول: "ما كان يصفه ثيودروس بأنه أمر غير لائق، لم تكن هيباريخيا تجد من الواجب وصفه كذلك، ولم يخطئ ثيودروس فى أنه رأى الأمر كذلك بالنسبة إلى نفسه، كما لم تخطئ هيبارخيا عندما قامت بتعنيفه على ما قاله لها، ولكن حدث بعد ذلك أن قام ثيودروس بعدم الرد بالكلام على تعنيفها، بل قام بنزع ثيابها عنها، ولم تخجل هيبارخيا من ذلك. ولا غضبت، كما كان من الممكن أن يحدث مع غيرها من النساء - وعندما قال ثيودروس لها "من تلك التى تركت المكوك بجوار النسيج وولت هاربة؟؟ وكانت إجابتها عليه كما سجلها لايرتوس "إننى أنا تلك المرأة !! فهل ترى أنى إتخذت قراراً خاطئاً؟؟ هل أخطأت عندما كرست حياتى ووقتى للفلسفة أم كان ينبغى لى أن أقضيه فى أعمال الحياكة؟

٦ـ لاسيثينا المانتينية : Lasthenia of Mantinea

يذكر ديوجين لايرتوس لاسيثيا المانتينية في سياق ذكره لتلاميذ أسبوزيبوس ومعها بالطبع أكسيوثيا الفيليسية. حيث يذكر ديوجين أن ديونيسوس Dionysius كتب رسالة إلى أسبوزيبوس يقول فيها "وبوسع المرء تعلم الفلسفة من تلميذتك في مقاطعة "أركاديا" Arcadia وذلك لأن لاسيثينا -ابنة هذه المقاطعة- كانت تلميذة لأسبوزيبوس ابن اخت أفلاطون والذى خلفه أيضاً في رئاسة الأكاديمية، ومن المحتمل أنها كانت تلميذة مع أكسيوثيا الفيلسية، وبالتالى كانت تلميذة لأفلاطون مثلها.

المحتويات

الصفحة

مقدمة السلسلة بقلم(مارى إيلين ويث) ٥

شكر ٣١

مقدمة الجزء الأول بقلم(مارى إيلين ويث) ٣٧

الفصل الأول: الفيثاغوريات المبكرات ٤٧

بقلم(مارى إيلين ويث)

١- ثيميستوكليا، أريجنوت، دامو ٤٩

٢- ثيانو الكروتونية ٥١

٣- مييا ٥٥

الفصل الثانى: الفيثاغوريات المتأخرات ٦١

بقلم(مارى إيلين ويث)

١- إيزارا اللوكانية ٦٢

٢- فينتيس الإسبراطية ٧٤

٣- بركتيونى الأولى. ٨٣

الصفحة

الفصل الثالث: الفيثاغوريات المتأخرات ٩٩
بقلم(مارى إيلين ويث)
١- ثيانو الثانية. ١٠١
٢- بركتيونى الثانية. ١٢٤

الفصل الرابع: توثيق الشذرات والرسائل ١٣١
بقلم:(مارى إيلين ويث) مع تعليقات بقلم ف.ل.هاربر

الفصل الخامس: أسبازيا الملطية ١٥٩
بقلم(مارى إيلين ويث)

الفصل السادس: ديوتيما المانتينية ١٧١
بقلم(مارى إيلين ويث)

الفصل السابع: جوليا دونا ٢٢١
بقلم(بياتريس . زيدلر)

الفصل الثامن: ماكرينا ٢٥٣
بقلم(كورنيليا ولفسكيل)

الفصل التاسع: هيباثيا السكندرية بقلم(مارى إيلين ويث) ٢٩٧

الصفحة

الفصل العاشر: أرتى ، اسكليبينيا ٣٤٥

بقلم(مارى إيلين ويث)

١- آرتى القورنائية ٣٤٦

٢- اسكليبينيا الأثينية ٣٥٢

٣- اكسيوثيا الفيليسية ٣٥٩

٤-كلوبولينا الروديسية. ٣٦٠

٥- هيبارخيا الكلبية ٣٦٢

٦- لاثينينا المانتينية ٣٦٤

هذا الكتاب

الكتاب الذى بين يديك - عزيزى القارئ -يكشف جانباً هاماً كان مجهولاً فى تاريخ الفكر الانسانى - ذلك الفكر الذى دائماً ما ينظر اليه على انه ثمرة من ثمار عقل الرجل. اذ يكشف هذا الكتاب عن إسهام عظيم قدمته النساء من تطور هذا الفكر لا يقل شيئاً عن اسهام الرجال .

كما أن الكتاب محاولة لانصاف المرأة فى نضالها للحصول على حقوقها المسلوبه.

إذن بامكان المرأة أن تحقق ما حققه الرجل متى اتيحت لها الفرصه المساويه لفرصته لم يكن التفلسف إذن نشاطاً قاصراً على عقل الرجل و مستغلقا على عقل المرأة اعتماد على عقيدة باطله توارث الاجيل تصديقها لفترات طويلة و هى أن عقل الرجل أسمى و أكمل من عقل المرأة لقد أن لنا بفضل ما تكشفة هذة السلسة ذات الاجزاء الاربعة فى تاريخ النساء الفلاسفة أن نسقط هذة المقولة و نحذفها من قاموس حياتنا

Bibliotheca Alexandrina
0285556